Prof. Lic. Dr. Hans Preuß

Luthers Frömmigkeit

2412

BX
8069
P78
1917
GTU
Storage

...zig 1917
...eichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl

Preis: M. 2.50

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl, Leipzig
Königstraße 25

Gesamtauflage bis jetzt 100000 Stück

Unser Luther

von

Lic. Dr. Hans Preuß

a. o. Professor an der Universität Erlangen

Eine Jubiläumsgabe der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz

Mit 66 Abbildungen nach Originalen von Lucas Cranach, Albrecht Dürer, Hans Holbein, Ludwig Richter u. a. sowie 2 Titelbildern u. 8 Federzeichnungen von Friedrich Preuß

75.-100. Auflage

In Taschenformat 13½:20 cm (150 Gramm)
1917. VIII, 111 Seiten. Preis M. —.80

= Für Geschenkzwecke gebunden ohne Eindruck des Preises M. 2.— =

Preise für Massenbezug:

10 Stück je 78 Pfg. = M. 7.80 ‖ 50 Stück je 76 Pfg. = M. 38.—
20 Stück je 77 Pfg. = M. 15.40 ‖ 100 Stück je 75 Pfg. = M. 75.—

In 5 Monaten sechs Auflagen verkauft!

Luthers Charakter.

Gezeichnet von **Prof. D. Wilhelm Walther.**

Eine Jubiläumsgabe der Allgemeinen Evangelisch-Lutherischen Konferenz.

Siebente Auflage.

Mit Titelbild. 1917. 216 Seiten. M. 3.80, geb. M. 5.50.

Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1917 Nr. 3:

Wenn Walther bestrebt war, Luther aufs neue als den Großen darzustellen, so ist es ihm gelungen. Wenn er ihn unserem Herzen noch näher bringen wollte, so ist ihm auch das gelungen. Diese Jubiläumsgabe verdient viel dankbare Leser und Freunde, und nicht zuletzt werden ihm die danken, die in diesem Jahre Luther in Vorträgen vor dem Volk behandeln sollen. Hier haben sie Stoff die Fülle; und das edelste an diesem Stoff ist, daß Walther den wahren Kern von Luthers Wesen zeigt, den wahrhaftigen treuen Knecht Gottes, zwar ganz Mensch, aber auch ganz der Knecht seines Herrn.

Karl A. Mueller, Ep. L.

Luthers Frömmigkeit

Gedanken über ihr Wesen und
ihre geschichtliche Stellung

von

Lic. Dr. Hans Preuß
a. o. Professor an der Universität Erlangen

GRADUATE THEOLOGICAL UNION
LIBRARY
1962

Leipzig 1917
A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl

BX 8069
.L7B
BX
8069
L78
1917

FEB 16 1965

Alle Rechte vorbehalten.

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

20070

Inhaltsübersicht.

Seite

1. Kapitel. Luthers Frömmigkeit nach ihrem Wesen . . . 1

Die Aufgabe 1. Luthers Naturanlage als Grund seiner Frömmigkeit 3.

I. Wirklichkeitssinn 6

Sündenerkenntnis und Gewissen 6. Gehorsam gegen die Schrift 8. Abneigung gegen das Visionäre 9; gegen das Überschwengliche 10. Naivität seiner Frömmigkeit 10. Verhältnis zur Wissenschaft 10.

II. Vertrauen 11

Getroster Heilsglaube und seine frohe Stimmung 13. Männlicher Charakter seiner Frömmigkeit 15. Ablehnen eigner Kraft 18; des Berechnens 20, der Finanz, Jurisprudenz und Politik 21. Dagegen Lob des Bauernstandes 22. — Sympathie mit Gottes Schöpfung 23, als Mittel des Göttlichen 25, als „angerührt" durch Christus 25, als Schauplatz der Liebestätigkeit 25, Ergebung und Himmelsheimweh 26. — Personalismus 27 und Individualismus 29. — Konservativer Sinn 30.

III. Gemüt 32

Luthers Frömmigkeit in ihrer innern Einheit 36, Beschränkung 37 und deutschen Art 38.

2. Kapitel. Luthers Frömmigkeit in ihrer geschichtlichen Stellung. 40

Das Erbe des Mittelalters 40. Vier Frömmigkeitsstile des ausgehenden Mittelalters 41. 1. Die kirchlich-volkstümliche Frömmigkeit 43. Massenhaftigkeit der Leistungen 44. Versinnlichung des Heiligen 46. Der Wunsch nach greifbarer Vergegenwärtigung des Heiligen 48. Der evangelische Einschlag 51. 2. Die apokalyptische Frömmigkeit 52. Erregte Buntheit 53. Gott als Meister der Geschichte, das nahe Ende 55. 3. Die mystische Frömmigkeit 55. Echte und kirchliche Mystik 55. Innigkeit und Geistigkeit der devotio moderna 56. 4. Die Frömmigkeit der Renaissancedes Christentums 59. Erneuerung des hellenistischen, „natürlichen" Christentums der Alexandriner 60. Moralismus und Spiritualismus 61. Kritik der Volksfrömmigkeit 62. Encomium Moriae 63.

Luthers Umbildung dieser Stile 66. Umbildung 1. der kirchlich-volkstümlichen Frömmigkeit 67. (Verwertung des religiösen Rohstoffes 68. Objektivierung des Heiligen 68, aber nur innerhalb des biblisch Berechtigten 69). 2. der apokalyptischen

Frömmigkeit 70. (Eschatologie, aber ohne Furcht und in schöpferischer, prophetischer Gestaltung 71). 3. der mystischen Frömmigkeit 72. (Übernahme der Geistigkeit und Innerlichkeit, aber aus der weichen Liebe zu Jesus wird der starke Glaube an Christus 73). 4. der Frömmigkeit der Renaissance des Christentums 76. (Übernahme der Kritik, aber mit religiöser Wurzel 77. Erhebung aus rationalistisch-moralistischer Relativität zu religiöser Absolutheit 79).

Abschluß 80. Luthers Frömmigkeit eine Mitte zwischen Materialisierung und Spiritualisierung des frommen Lebens 81. Antiparallele zu Loyola 83, zur Zeit Cromwells 84, Parallele zum Auftreten Christi 85. — Die deutsche Frömmigkeit Luthers 87. Ihr biblisches Recht 88.

I. Kapitel.

Luthers Frömmigkeit nach ihrem Wesen.

Die Geschichte der christlichen Frömmigkeit ist noch nicht geschrieben worden. Ja es fehlen, während es schon längst klassische Darstellungen der Geschichte des Dogmas, der christlichen Kunst, des Kirchenrechts gibt, für eine Geschichte der christlichen Frömmigkeit sogar noch die wichtigsten Vorarbeiten. Dies ist um so verwunderlicher, als die Frömmigkeit doch die Quelle aller dieser anderen Stücke christlicher Kultur gewesen ist. Man vergaß angesichts des breitflutenden, Schiffe tragenden und Werke treibenden Stromes, nach seinem Ursprung hoch droben im Gebirge zu fragen, wo seine Anfänge versteckt und überwuchert aus dem Sande sickerten oder aus dem Felsen sprangen [1]). Nun haben sich zwar neuerdings die Stimmen gemehrt, die eine „Geschichte der Frömmigkeit" mit Nachdruck fordern — ich nenne Sell (1899) [2]), Preuschen (1900) [3]), v. Schubert [4]) (1902) —, während Kattenbusch [5]), Harnack und Hauck schon längst an ihrem Teil der Frömmigkeit den ihr gebührenden Platz eingeräumt haben [6]). Indes, ehe der ganze Dom fertig ist, sind noch viele Bausteine heranzutragen, zu behauen, zu richten.

Einer der wichtigsten, geradezu ein Grund- und Eckstein,

---

[1]) Nach Kattenbusch, Lehrbuch der vergleichenden Konfessionskunde I 1892, S. 20 ist umgekehrt die Lehre Quelle der Frömmigkeit. Das schließt unsre Auffassung aber nicht aus. Es ist ein ewiger Kreislauf — vgl. R. H. Grützmacher (Der religiöse Charakter des Dogma NKZ. 1913, S. 531): „Vom Dogma führt ein Weg zur Religion und aus der Religion erwächst mit innerer Notwendigkeit Dogma." Freilich, das älteste Glied dieser Kette ist doch wohl die Frömmigkeit.

[2]) Die wissenschaftlichen Aufgaben einer Geschichte der christlichen Religion. Preuß. Jahrb. Bd. 98, S. 12 ff.

[3]) Theol. Rundschau 1900, S. 131 ff.

[4]) Die heutige Auffassung und Behandlung der Kirchengeschichte 1902, S. 13 ff. [5]) Vgl. Anm. 1.

[6]) Über Koldes Stellung vgl. Jordan, Th. Kolde 1914 S. 156 f.

wäre eine Darlegung der Frömmigkeit Luthers[1]). Ihrem Verständnis will die folgende Studie dienen. Sie beansprucht keineswegs ein abgerundetes Gesamtbild zu geben, sondern sie möchte nur Gedanken beisteuern, Anregungen geben, das Interesse auf das Thema „Luthers Frömmigkeit" richten, das bisher unter der übermächtigen Rolle, die Luthers Theologie gespielt hat, in eine sehr unverdiente Schattenecke gestellt worden ist[2]).

Quellen sind außer den Schriften Luthers vor allem auch seine Taten und Erlebnisse, sein Leben, denn Frömmigkeit ist ja Leben, unmittelbar gelebtes Leben — im Gegensatz zur Theologie, die abstrahiertes Leben ist. Wie wichtig es aber ist, gerade Luthers fromme Eigenart aus seinem Leben, seinem gesamten persönlichen Sein zu begreifen, wird dem sofort einleuchten, der da beachtet, wie Luther stets aus dem unmittelbaren frommen Gefühl heraus handelt und urteilt. Dies erst gibt den Quell- und Einheitspunkt auch seiner Theologie[3]).

Was ist die Wurzel einer Frömmigkeit und ihrer Art? Sie ist doppelt: einmal ist es die objektive Religion, sodann die individuelle Naturanlage, woraus sie erwächst. Frömmigkeit entsteht aus den beiden so, daß die Natur die Religion aufnimmt und ihr von sich aus die individuelle Färbung verleiht. Frömmigkeit ist das Edelmetall der objektiven Religion, geprägt in den Stil einer individuellen Natur, Wein in ein bestimmt gestaltetes Gefäß gegossen[4]).

---

[1]) Es bedarf wohl weiter keiner weiteren Ausführung, daß Frömmigkeit hier stets im Sinne eines religiösen Lebensstils, nicht einer bloß erbaulichen Kraft verstanden wird.

[2]) Das inhaltreiche und scharfsinnige Buch von W. Walther, Luthers Charakter 1917, 3./4. A. gibt natürlich auch für Luthers Frömmigkeit mancherlei wertvolle Richtlinien, ist aber doch prinzipiell weiter gespannt.

[3]) Sehr richtig sagt O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I S. 100 f.: „Man darf ... nicht an Luthers Theologie mit dem Anspruch herantreten, daß jede einzelne Äußerung in seinen Predigten oder anderen populären Schriften sich dem Ganzen seiner Anschauungen glatt und geschmeidig einfügen lassen müßte. Wenn er predigte, schöpfte er mit der ihm eigenen naiven Selbstverständlichkeit aus dem Vollen seiner frommen Anschauung und Reflexion, die sehr viel reicher und ergiebiger war als das Gefüge seiner theologischen Grundgedanken."

[4]) Genau so steht es mit den großen typischen Ausprägungen des Christen-

Wenn wir daher wissen wollen, was das Wesen der Frömmigkeit Luthers ist, müssen wir erst wissen, was seine natürliche Eigenart war abgesehen von ihrer religiösen Erfüllung. Das ist aber sehr schwer festzustellen. Warum? Weil uns Luthers natürliches Wesen immer nur gleich in Verbindung mit seiner Frömmigkeit entgegentritt, die ja alles durchzieht und vergoldet, was er tat, erlebte, schrieb und sprach. Doch sind uns wenigstens ein paar kümmerliche Reste erhalten aus seiner frühesten Zeit, also aus jenen Tagen, da noch seine Naturanlage als solche hervortreten konnte.

Auf zwei Worte aus dem Munde [1]) seiner Eltern konnte sich der alternde Reformator aus seiner ersten Jugendzeit noch besinnen. In einer Vorrede des Jahres 1535 sagte er einmal, seiner Mutter Liedlein sei gewesen:

Dir und mir ist niemand hold,
Das ist unser beider Schuld [2]).

Das scheint zunächst ein Charakterzeichen von fröhlichem Trotz zu sein, aber es liegt doch noch mehr drin. Ich meine, wer so redet, der ist völlig frei von Illusionen über sich, wie über die Umwelt; der hat einen ausgebildeten Wirklichkeitssinn.

Und dann war es ein Wort seines Vaters, das ihm unvergessen nachklang. Luther erzählte einst bei Tische, sein Vater habe zu ihm einmal gesagt, er glaube nicht, daß so viel Garben wüchsen als Menschen auf Erden wären [3]). Hier redet ein grenzenlos bewunderndes Vertrauen zu dem Gott, der da gibt über aller Menschen Berechnen.

---

tums, wobei die Nationalität (als erweiterte Individualität) die Naturform hergibt (vgl. 2. Kapitel S. 87 f.).

[1]) Das Wort, das der Vater Luthers einmal dem Geistlichen einwandte, der ihn auf dem Krankenlager zur Stiftung seines Vermögens an die Kirche veranlassen wollte („ich habe viele Kinder, die bedürfen's besser"), wird Martin schwerlich selbst aus seinem Munde gehört haben — man bedenke die Situation in der es gesprochen wurde. Es wird zur Familientradition gehört haben.

[2]) WA. 38, 338.

[3]) WA. Tischreden 5, Nr. 5548. Anfang 1543 (= EA. 57, 160). Dasselbe, aber ohne Beziehung auf den Vater (bloß „man") in der Kirchenpostille von 1525. EA. 11², 113 f. Jürgens, Luther I S. 149 zitiert dieselbe Stelle („ich habe oft von meinem lieben Vater gehört ...") aus einer „Predigt von 1544 oder 1545 über die Auferstehung der Toten" (?).

Wirklichkeitssinn und Vertrauen, das spricht also aus dem Munde der alten Luthers. Aber diese Sprüchlein charakterisieren nicht nur die Eltern, sondern ganz ebenso, und darauf kommt es uns hier an, auch den Sohn. Wieso? Jedermann weiß, daß wir nur das aus unserer Jugend behalten, was uns damals wirklichen Eindruck gemacht hat. Warum machte aber gerade dies und jenes Wort auf uns solchen, alles andere überragenden Eindruck? Weil es unserer Natur gemäß war, weil wir hier klar ausgesprochen fanden, was in unserer Seele lebte und nach Ausdruck rang. Auf Luther angewendet, ergibt sich für ihn aus diesen beiden Jugenderinerungen eine natürliche Anlage zum Wirklichkeitssinn, der sich nichts vormachen und nichts abschwächen läßt, und ein Vertrauen zu dem alle Menschenweisheit überragenden wunderbaren Gott.

Auf diesen selben Naturstil aber führt uns die kurze Charakteristik, die Crotus Rubianus in einem Briefe an Luther[1]) von diesem als Studenten entwirft: „Eras in nostro quondam contubernio [zu Erfurt] musicus et philosophus eruditus.“ Philosophus — das ist der Mensch, der sich nicht mit dem äußeren Schein der Dinge begnügt, sondern auf den letzten granitnen Grund des Wesens dringen will, der unerbittlich und unbestechlich forscht nach dem wirklichen Sinn. Musicus — das ist der, der sich froh der erhebenden Stunde hingibt, vergessend aller finsteren Geister, die mit dem Wenn und Aber einer kleinlich berechnenden Logik sich ans Herz hängen wollen und es verführen wollen zu Mißtrauen und Sorge. Luther hat später oft genug die Frau Musica als das Gegenteil und Gegengift zu allerhand Traurigkeit gepriesen. Wir sehen, auch diese Charakteristik des Studenten Luther zeigt uns seinen ernsten Wirklichkeitssinn, wie sein fröhliches Verscheuchen unnützer Sorgen, d. h. sein Vertrauen.

Beide Charakterzüge werden endlich noch durch zwei Beobachtungen bestätigt, die wir an dem jungen Luther kurz nach seiner Bekehrung machen können. 1. Das eine ist eine scharfe Zunge, die schon in den ältesten Vorlesungen hervortritt[2]) in

[1]) Enders, Luthers Briefwechsel 1 S. 391.

[2]) WA. 3, 421. 436. 509. 574. Kommentar zum Römerbrief ed. Ficker 2, 165. 272. 287. 299ff. 318.

Form einer unerbittlichen, rücksichtslosen Kritik; man lese auch seinen grimmigen Brief vom 16. Juni 1514 [1]) an die Erfurter Klosterbrüder. Das ist aber nicht die hochmütige Art des Richters — Luther war im Grunde eine sehr demütige und gutmütige Natur —, sondern der Drang, die Dinge zu sehen und zu zeigen, wie sie wirklich waren, ohne Vertuschen und Dissimulieren und Konnivieren, ein Respekt vor der Wirklichkeit, der nichts überschminkt, weder an sich noch an andern. Das 2. ist dies: Luther hat einen merkwürdig schlecht ausgebildeten Zahlensinn gehabt. Meißinger [2]) hat Beispiele für die Frühzeit gebracht, aber wir können das durch sein ganzes Leben hindurch verfolgen [3]); denn hier konnte ein religiöses Plus nichts mehr ändern und bessern; eine solche Naturanlage bleibt (wie schon viele schmerzlich erkannt haben!) stets unverrückt. Dieser mangelnde Sinn zeigt sich praktisch besonders deutlich in einer geradezu kindlich naiven Stellung zum Geld, namentlich wenn es ihn selbst betraf [4]). Aus diesem Negativum aber sehen wir sofort wieder als Positivum das offene Vertrauen hervorleuchten, denn Berechnen und Vertrauen sind nicht bloß logische, sondern auch tatsächliche Antithesen.

Respekt vor der Wirklichkeit und kindliches Vertrauen bildeten die Grundzüge von Luthers Natur, sie bildeten darum auch die Grundzüge seiner Frömmigkeit [5]). Luther selbst hat in der klassischen Erklärung seines Wappens das Verhältnis anschaulich geschildert, das zwischen Natur und Frömmigkeit besteht: Das schwarze Kreuz steht in einem Herzen, das seine natürliche Farbe hat, denn das Kreuz mortifiziert zwar und tut wehe, läßt aber das Herz in seiner Farbe und verdirbt die Natur nicht [6]) oder, wie er in seinem „allerbesten" Buch, der Kirchenpostille, sagt: „Die

---

[1]) Enders 1, 17 ff. [2]) Luthers Exegese in der Frühzeit 1911, S. 38.

[3]) Vgl. die Rechenfehler in der Hausrechnung von 1542 und das so häufige Versehen beim Zitieren von Zahlen selbst bei Kardinalbibelstellen.

[4]) S. u. S. 21.

[5]) Umgekehrt kann aus seiner Frömmigkeit auf seine Natur rückwärts geschlossen werden; denn wenn, wie wir nun sehen werden, die Frömmigkeit Luthers Wirklichkeitssinn und Vertrauen ist, so muß dies eben zu seiner Natur gehört haben, da ja Frömmigkeit stets verklärte Natur ist.

[6]) De Wette 4, S. 80.

gnad zurpricht nit, hyndertt auch nit die natur noch yhr werck, ya sie besserт und foddert sie“ [1] [2]).

Baut sich also Luthers natürliches Wesen auf jenen beiden Säulen auf, so muß sich auch sein frommes Wesen darüber erheben, und so ist es in der Tat. Gleich das grundlegende Erlebnis Luthers im Kloster ruht auf beiden Säulen und mit ihm die ganze Reformation.

Zunächst hat ihn der Respekt vor einer Wirklichkeit ins Kloster getrieben — der Respekt vor seinem Gelübde, das wie ein harter Fels hinter ihm stand und ihm den Weg nach rückwärts verlegte. Er hat es später selbst als ein gezwungen und gedrungen Gelübde bezeichnet, das ihn auch eine Zeitlang gereut habe, aber er ging, weil er es nicht über sich brachte, eine Wirklichkeit durch Umdeuten abzuschwächen. Doch es sollte noch ernster kommen. Jedermann weiß [3]), daß sich Luther im Kloster bis aufs Blut peinigte, um mit Gott ins reine zu kommen, „einen gnädigen Gott zu kriegen“. Allein sein unbestechlicher Wirklichkeitssinn lehrte ihn, daß alle die Klosterwerke ihn auch nicht einen Schritt dem heißersehnten Ziele näher brachten. Insbesondere war es das Bußsakrament, auf das er alle Hoffnungen gesetzt hatte und das ihn gerade in alle Abgründe warf. Der Nominalismus nämlich, den Luther vor allen scholastischen Systemen kennen lernte, belehrte ihn, daß es der Sünder aus eigener Kraft zur Zerknirschung bringen müsse, die dann die Vorbedingung der Absolution war. Luther aber entdeckte, daß er es nie soweit brachte, wenn er sich ehrlich beurteilte. Zweitens lehrte die Kirche (nicht bloß eine Schulmeinung), daß durch das Sakrament die Gnade Gottes mit einem Schlag eingegossen würde und im Sünder die Sünde vertilge; es bleibe nur übrig die Concupiscentia, aber nicht mehr als Sünde,

[1]) WA. 10, 1, 67.

[2]) Vgl. auch WA. 40, 1, 312. Gratia non sic transformat statim ecclesiam, ut reddat novos homines. Sic Christianus iratus, si spiritus s. mitigat cor eius, tamen bleibt er iratus; sic etiam durus, si convertatur ad fidem, tamen istam duritiam non in totum eruit. Caput serpentis conteritur [= incredulitas], sed reliquiae peccati perseverant in nobis. Non speres in totum mutari. — Wieviel weniger wird die — an sich neutrale — Individualität verändert werden!

[3]) Zu dem Folgenden vgl. die ausgezeichnete Untersuchung bei W. Braun, Die Bedeutung der Concupiszenz in Luthers Leben und Lehre 1908, S. 19 ff.

sondern nur als Strafleiden. Allein auch hier und hier erst recht konnte Luthers unbestechlicher Wirklichkeitssinn nicht Ja und Amen sagen. Er fühlte nach dem Sakrament durchaus nicht irgendwelche nachhaltige Verminderung oder gar Vertilgung seiner Sündhaftigkeit. Was andere sich einredeten, das konnte er bei sich nicht erkennen und damit auch nicht anerkennen. Er „konnte" schon damals „nicht anders". Dieser heilige Respekt vor dem als wirklich Erkannten, der für keinerlei Umdeutungen und Kompromisse zu haben war, hat ihn in die tiefste Verzweiflung gestürzt. Er machte Stunden durch, da er mehr tot als lebendig war, Qualen, die er unmittelbar als vorausgenommene Höllenqualen empfand [1]). Es gab einen lockenden Ausweg: Deute um, schwäche ab, wie es die Kirchenlehre tat, deren wohltätige Wirkung er bei all seinen Mitmönchen mit Neid beobachten konnte. Besonders bequem schien der Ausweg zu sein, den die kirchliche Unterscheidung von peccata mortalia und venialia bot. Allein sein Nichtvorbeikönnen an dem als wirklich Erkannten, religiös gesprochen, sein Gewissen, verbot, versperrte ihm diesen Rückzug. Er konnte jene feine Unterscheidung nur als temeritas periculosa [2]) ansehen. Und so hielt er der Versuchung stand bis zur Höllenqual [3]). Er hielt sie auch aus, als sie später in anderer Form wieder an ihn herantrat. So in Augsburg, wo ihn ein einziges Revoco, das ihm nahegelegt wurde, aus aller Not gelöst hätte, so in Worms,

[1]) Die klassische Beschreibung WA. 1, 557. [2]) WA. 5, 111.

[3]) Bekanntlich versucht katholische Polemik diese Situation zuungunsten Luthers auszudeuten. Dabei verwickelt sie sich aber in einen merkwürdigen Widerspruch. Auf der einen Seite soll Luther — als hervorragendstes Glied einer langen Kette der Klosterentartung — immer mehr in sittliche Laxheit geraten und schließlich dem sittlichen Bankrott verfallen sein, auf der andern Seite soll er — das sagen dieselben Polemiker — in einer hochmütigen Selbstüberschätzung die göttlichen Gebote aus eigner Kraftanstrengung (ohne demütiges Eingehen auf die sakramentale Gnadenkraft) haben erfüllen wollen. Luthers Konsequenz, die imputative Rechtfertigung, wird danach einmal als Ruhepolster für den sittlich Bequemen, und das andere Mal als Forderung eines übermäßigen Eigensinns genommen (Denifle I² 442 ff. 460. 463. 691 f. Grisar I² 92 ff.). Allein für einen sittlichen Bankrott Luthers ist auch nicht der Schatten eines Beweises geglückt, der für einen historisch und psychologisch Gebildeten Zugkraft besäße, und was die Sakramentsgnade betrifft, so ist ja gerade ihre sündenmachttilgende Kraft kontrovers.

wo er dem Versucher sein klassisches: „Ich kann nicht anders" entgegenwarf (ob er es gesprochen hat, ist dabei gleichgültig). Und in einer Wartburgschrift formuliert er die wilden Kämpfe seines Innern mit den vielgenannten Worten: „Wie offt hatt meyn hertz getzappelt, mich gestrafft unnd myr furgeworffen yhr eynick sterckist argument: Du bist alleyn klug? Sollten die andern alle yrren unnd tzo eyn lange tzeytt geyrret haben? Wie, wenn du yrrest und tzo viel leutt ynn yrthum verfurest, wilche all ewiglich verdamnet wurden? Biß so lang, das mich Christus mit seynem eynigen, gewissen wortt befestiget und bestettiget hat, das meyn hertz nicht mehr tzappelt, tzondern sich widder die argument der Papisten als eyn steynen uffer widder die wellen auff lenth unnd yhr drawen und sturmen verlachet!" [1]) Immer wieder dasselbe Bild: Standhaftigkeit gegen alle Versuchungen, die erkannte Wahrheit zu verleugnen oder abzumildern. Noch eine klassische Stelle sei angeführt: Im Dezember 1524 schrieb Luther an die „Christen zu Straßburg": „Das bekenne ich, wo D. Karlstadt oder jemand anders vor fünf Jahren mich hätte mögen berichten, daß im Sakrament nichts denn Brot und Wein wäre, der hätte mir einen großen Dienst getan. Ich hab wohl so harte Anfechtungen da erlitten und mich gerungen und gewunden, daß ich gern herausgewesen wäre, weil ich wohl sah, daß ich damit dem Papsttum hätte den größten Puff können geben ... Aber ich bin gefangen, kann nit heraus. Der Text [die Einsetzungsworte] ist zu gewaltig da und will sich mit Worten nit lassen aus dem Sinn reißen" [2]). Man kann kaum großartiger die heilige Achtung, den Gehorsam, das Gewissen gegenüber dem als wirklich Erkannten ausdrücken, als es hier geschieht. Dieser Respekt vor der Wirklichkeit, dieses Gewissen hatte ihn im Kloster zur Verzweiflung gebracht, zu Augsburg und Worms in Lebensgefahr, auf der Wartburg zu schlaflosen Nächten, bei dem Abendmahl um die größte Stoßkraft der Polemik gegen das Papsttum — er hielt das alles aus. Ich bin gefangen — ich kann nicht heraus — ich kann nicht anders. (Dabei kommt es für die Wertung seines Frömmigkeitscharakters gar nicht darauf an, ob es eine wirkliche Wirklichkeit war, an die er sich gebunden

[1]) WA. 8, 482 f. (Vom Mißbrauch der Messe 1521). [2]) De Wette 2, 577.

fühlte, sondern darauf kommt es an, daß er dem für wirklich Gehaltenen so restlos gehorchte.)

Überschauen wir also die Wirkungen, die dieses gewissenhafte Sichgebundenfühlen an die Wirklichkeit für die Gestaltung seiner Frömmigkeit hervorrief, so war es zunächst seine unerbittliche Sündenerkenntnis, die keine Abstriche machte und das ganze Gewicht der Ewigkeit daran hängen ließ, das er daran gefunden hatte. Sodann war es sein unbestechliches Gewissen, das überall sein Handeln bestimmte, und daraus folgend sein Gehorsam gegen das Wort der Schrift, die ihm als unverrückbare Wirklichkeitsurkunde galt. Sola scriptura![1]) Gefühl, Wille, Erkenntnis — der ganze Mensch wird von hier aus in Anspruch genommen. Der ganze Mensch: dieser strikte Gehorsam gegen das als wirklich Erkannte bringt in Luthers ganzes Wesen, sein Handeln, seine geschichtliche Erscheinung eine wunderbare Einheit, die nur mit einem ganz stilreinen Kunstwerk verglichen werden kann.

Wie nun aber in einem angeschlagenen in sich harmonischen Akkord allerhand Obertöne mit erklingen, die ihm erst seine volle Klangfarbe verleihen, so müssen wir noch die Begleit- und Folgeerscheinungen beobachten, die mit Luthers Wirklichkeitssinn gegeben sind.

So ist z. eine logische Folgerung daraus — außer der selbstverständlichen Ablehnung alles Legendären und religiös Unsicheren — seine starke Abneigung gegen alles Visionäre — nicht weil er Visionen überhaupt für unmöglich gehalten hätte, aber sie erschienen ihm völlig unkontrollierbar, als das Gegenteil von sicherer Wirklichkeit[2]). So hat er Gott gebeten, ihm keine Gesichte zu schicken und eine ihm plötzlich zuteil gewordene Vision eines Kruzifixes hat er mit den derben Worten gebannt: Hebe dich, du Schandteufel! Das bezeichnet den strikten Gegensatz gegen katholische Frömmigkeit, denn für diese ist gerade die Vision die Blüte des frommen Lebens. Hier wie dort liegt die Position im allgemeinen Zug der Frömmigkeit begründet: die katholische Frömmigkeit liebt die Entrückung, seelische wie körperliche (man

[1]) Damit ist notwendig auch gegeben die Ablehnung eines mehrfachen Schriftsinnes; vgl. meine „Entwickelung des Schriftprinzips bei Luther" S. 98

[2]) WA. Tischreden 1, 232, Zl. 33 ff.

denke an das oft gepriesene körperliche Schweben der Heiligen); Luther wurzelt mit beiden Füßen in der gottgesetzten, normalen Wirklichkeit [1]).

Eben deswegen ist 2. Luthers Frömmigkeit auch frei von allem Überschwenglichen und Sentimentalen, allem Überhitzten, unwahr Übertriebenen, wie wir es am Pietismus aller Zeiten, auch unserer Zeit, wahrnehmen können. Luthers Frömmigkeit ist nüchtern, im Gegensatz zu der seligen Trunkenheit des katholischen wie protestantischen Pietismus; man braucht dabei nicht einmal gleich an gewisse Nonnen des Mittelalters oder an den Grafen Zinzendorf zu denken. Luthers Frömmigkeit ist wurzelhaft stark, man hat die Vorstellung der deutschen Ackerscholle. Sie kann gewiß derb werden, aber dafür ist sie stets gesund, nichts von Parfüm und Theater, alles ist aus Erde, Sonne und Regen [2]).

Weiter hängt damit 3. zusammen die Naivität [3]), die kindliche Offenheit seiner Frömmigkeit, die nichts überschminkt oder verdreht, nichts arrangiert und dirigiert und intrigiert. Ego sum homo candidus, nihil minus possum quam simulare et dissimulare [4]). Er sträubt sich in seiner Einfalt, Karl V. als seinen Allergnädigsten Herrn anzureden, da dieser das nicht sei [5]) (Respekt vor der Wirklichkeit!) und nennt Herzog Georg von Sachsen in einem Briefe durchweg Euer fürstliche Ungnaden [6]). Dazu gehört aber auf der anderen Seite auch — bei all seiner christlichen und seiner nie verlernten Mönchsdemut — die naiv offene Anerkennung seiner eigenen kirchengeschichtlichen Bedeutung; auch dies war ein Stück der gottgesetzten Wirklichkeit, die er nicht abzuschwächen vermochte [7]).

Endlich mag 4. noch darauf hingewiesen werden, wie eng

---

[1]) Vgl. dazu Dürers felsenschwer wuchtende Vier Apostel und dagegen etwa ein Bild von Fra Angelico oder Murillo!

[2]) Von dieser Ablehnung des Rührsamen stammt auch Luthers Antipathie gegen die übliche spätmittelalterliche Passionssentimentalität, die es im Drama, Bild und Predigt besonders auf die Tränennerven abgesehen hatte, s. u. S. 16, Anm. 2.

[3]) A. M. Weiß, Lutherpsychologie als Schlüssel zur Lutherlegende (Ergänzungen zu Denifles Luther und Luthertum), 2. A. 1906, S. 192 f. 204.

[4]) De Wette 2, 344. [5]) De Wette 2, 305. [6]) De Wette 2, 285.

[7]) Vgl. dazu die treffenden Ausführungen in Walther, Luthers Charakter S. 96 f. und ders., Für Luther wider Rom S. 539 f.

dieses Frömmigkeitsprinzip Luthers mit dem Geiste der Wissenschaft verwandt ist. Auch diese will nichts als die Wirklichkeit sehen, mag sie nun erfreulich sein oder nicht. Beide streben darnach, daß Erkennen wie Bekennen mit der Wirklichkeit haarscharf zusammenstimmt. Die oft gerühmte Verwandtschaft des Protestantismus mit der Wissenschaft hat also nicht bloß zufälligen historischen Zusammenhang, auch nicht bloß den Zusammenhang zwischen Befreier und Befreitem [1]), sondern sie geht auf die letzten gemeinsamen Wurzeln in der Frömmigkeit Luthers zurück, also auf das Innerlichste, was es geben kann.

Wir wenden uns jetzt der zweiten Säule lutherischer Naturanlage zu, die eine tragende Seite seiner Frömmigkeit wurde: dem Vertrauen. Im Grunde sind Achtung vor der Wirklichkeit und Vertrauen zwei psychologisch eng verwandte Phänomene. Beidemal handelt es sich ja um ein Haften am Sicheren, nur ist es das eine Mal ein Haften müssen, das andere Mal ein Haften wollen [2]) — dort ein Haften an einer realen Wirklichkeit, hier an einer idealen; dort ein Gehorsam, hier eine Freiheit; dort eine Pflicht, hier ein Vorrecht; sie verhalten sich zueinander wie Buße und Glaube. — Für unseren Zusammenhang handelt es sich darum, daß Luthers natürliche Anlage zum Vertrauen unter der sommerwarmen Kraft des Evangeliums zum Heilsglauben reift.

Der Gegenstand des Vertrauens ist Gott, näher bestimmt Gott in Christus. Denn „eynem menschen kan ich nicht recht trauen, ich kenne in dann von herczen. Ita Deo non possumus confidere, nisi cor et voluntatem eius cognoscamus. Id quod fit in Christo“ [3]). Dieses Vertrauen Luthers zu Gott hat seine Stufen gehabt, wie das im Wesen des Vertrauens notwendig beschlossen liegt. Anstrengung, Verzweiflung, Demut und Hoffnung, Rechtfertigungsglaube, Heils-

[1]) Harnack, DG.[4] III 833; vgl. auch Harnack, Martin Luther und seine Bedeutung für die Geschichte der Wissenschaft und der Bildung 1883 (Reden und Aufsätze I).

[2]) Ein Haftenmüssen und ein Haftenwollen macht auch das Wesen katholischer Frömmigkeit aus. Denn wenn sich diese aus Gehorsam und Sinnenfreude zusammensetzt, so ist jener ein gemußtes, diese ein gewolltes Haften am Objekt. Freilich zeigt der Preis der Ekstase (Vision u. a.), daß diese Frömmigkeit das dunkle Gefühl nicht los wird, alle diese Ketten sprengen, aus jenem „Haften“ loskommen zu müssen.

[3]) WA. 9, 406.

gewißheit, so geht es aufwärts. Bei dem letzten ist er aber dann stehen geblieben bis an sein Ende: bei der Heilsgewißheit, die des gegenwärtigen Heiles gewiß ist, nicht eines, das erst später einmal als Lohn ausgezahlt wird. In diesem Preise des gegenwärtigen Heiles liegt der zugespitzteste Unterschied gegen Rom [1]). Auf diesem Artikel des Vertrauens zu dem sündenvergebenden barmherzigen Gotte stand ihm Zeit und Ewigkeit, stand ihm alles, was er lehrte, darüber konnte ihm getrost „alles fallen, Himmel und Erde und was nicht bleiben will" [2]). Mit innerer Notwendigkeit aber fließen hieraus die guten Werke. — Das alles sind sehr bekannte Sachen, die hier weiter keiner Ausführung bedürfen.

---

[1]) Ihmels, Das Neue in der Frömmigkeit Luthers, 4. Beilage zu den Leipziger Neuesten Nachrichten, 22. April 1917, S. 19. Vgl. demgegenüber den bekannten Ausspruch Möhlers in seiner Symbolik 2. A. 1833 S. 167: „Ich glaube, daß es mir in der Nähe eines Menschen, der seiner Seligkeit ohne alle Umstände gewiß zu sein erklärte, im höchsten Grade unheimlich würde und des Gedankens, daß etwas Diabolisches dabei unterlaufe, wüßte ich mich wahrscheinlich nicht zu erwehren."

[2]) Denifle, Luther und Luthertum I² 727 ff. findet in Luthers Vertrauensglauben das „originalste" Stück seiner Theologie und lehnt es dementsprechend am gründlichsten ab. Natürlich kennt auch die römische Methode das Vertrauen als wichtiges Moment der Frömmigkeit. Aber Brieger (Luther und wir S. 15) bemerkt sehr richtig: „Das Moment des Vertrauens fehlte auch in ihm [dem mittelalterlichen Glauben] nicht, aber Objekt des Vertrauens war da in erster Linie die Kirche, die sich ja auf dem Gebiet des katholischen Christentums überhaupt zwischen die Seele und ihren Gott einschob." Für die römische Frömmigkeit ist Gehorsam das normale Alltagsverhältnis zu Gott. Im idealen Sinn baut sich darüber die Liebe zu Gott auf, von der die römischen Katechismen viel reden, aber in einer Form, die diese Liebe gleich wieder nur als Gehorsamsmittel benutzt. (Vgl. z. B. Frage 152 f. eines bayr. Katechismus (1916): „Wann lieben wir Gott über alles? Wenn wir ihn mehr als alles andere lieben und bereit sind, eher alles zu verlieren, als uns durch eine schwere Sünde von ihm zu trennen ... Die Liebe zu Gott soll uns auch antreiben, die läßliche Sünde soviel als möglich zu meiden und die Gebote Gottes vollkommen zu erfüllen.") Auch Luther weiß die Liebe in den Rahmen seines Glaubensbegriffs einzureihen; aber mit einem kennzeichnenden Unterschied: während Rom die Liebe zur Gehorsamswurzel werden läßt, ist sie bei Luther Wurzel des Vertrauens, worin sich wieder die beiden fundamentalen Unterschiede offenbaren. Sermon von den guten Werken WA. 6, 210: „Wan wirs recht ansehn, so ist die lieb das erst, odder yhe zu gleich mit dem glauben. Dan ich mocht Gotte nit trawen, wen ich nit gedecht, er

Uns liegt an dem Verständnis der Frömmigkeit Luthers und da ist noch auf manches andere unmittelbar hiermit Zusammenhängende der Finger zu legen. Denn nicht bloß die Werke fließen aus dem Glauben, sondern noch recht viel anderes.

Eine rein theologische Betrachtung der Dinge — also die bisher durchweg übliche — pflegte abzuschließen, wenn sie den Begriff des Glaubens und seine Beziehung zum Erkennen und Handeln festgestellt hatte. Eine Betrachtung dagegen, die Luthers Frömmigkeit ins Auge fassen möchte, sucht mehr. Sie interessiert sich auch für die Art der frommen Stimmung, die diesen Begriff begleitet, also das, was in Wahrheit das Wertvollste an der Sache ist. Diese Stimmung ist ein unsagbar herrliches Hochgefühl, das namentlich in den Jahren des Entdeckens Luthers Seele erfüllte, das ihn aber niemals verlassen hat — ein Hochgefühl, das ihn in seiner Schwungkraft auf die Höhen der Geschichte christlicher Frömmigkeit überhaupt stellt. Es ist etwas schlechthin Klassisches, Beispielloses, es erhebt ihn zur Freiheit eines Christenmenschen, der ein Herr ist über alle Dinge, ja, der als Priester selbst Gottes mächtig wird. Es strömt aus in der glänzenden Beschreibung des Glaubens, wie er sie in der Vorrede zum Römerbrief gibt, da sein Glaube als lebendige, erwägene [d. h. kühnwagende] Zuversicht zu Gottes Gnade erscheint, die fröhlich, trotzig [= hochgemut] und lustig gegen Gott und alle Kreaturen macht — eine Parallele zu Dürers bekanntem Stich vom Ritter trotz Tod und Teufel [1]). „Biß gutter dinge und freue dich, Gott ist dein freundt" [2]). Ganz natürlich war es, daß sich dieses Hochgefühl im Liede ausjubeln mußte: Nun freut euch, lieben Christen gemein,

wolle mir gunstig vnd holt sein, dadurch ich yhm widder holt vnd bewegt werd, ym hertzlich zu trawen vnd alles guttis zu ym vorsehen."

Im übrigen habe ich den Eindruck, daß im ausgehenden Mittelalter unter „Vertrauen" nicht die Zuversicht zum 2. sondern zum 1. Artikel vorwiegend gemeint ist, Gottvertrauen, nicht Heilsvertrauen; Objekt ist die providentia, weniger die Sündenvergebung, vgl. die charakteristischen Ausführungen bei Geiler von Kaisersberg, Der Seelen Paradies 1510 cap. XXXVI „Von warem vertrauwen" (im Anschluß an Albertus M., Paradisus animae).

[1]) Auf die Ähnlichkeit der Stimmung hat ausführlich begründend P. Weber hingewiesen in seinen wichtigen „Beiträgen zu Dürers Weltanschauung" 1900. [2]) WA. 4, 617.

und laßt uns fröhlich springen! Und wenn die Welt voll Teufel wär .. es soll uns doch gelingen! Es pulsiert in Luther eine ungeheure Lebenskraft und Frische, die getrost und mit aller Zuversicht allen Teufeln auf den Leib rückt, die jauchzend alle Fensterläden, die goldenen und eisernen, die heiligen und unheiligen aufstößt und die ungesunde Nachtluft durch die volleinströmende Morgenfrische vertreiben läßt. Es liegt etwas von Landsknechtsfröhlichkeit und Trotz darin [1]), man hört die Hörner schallen, man sieht die Fahnen ziehen — etwas Kerngesundes [2]), Sieghaftes, Fortreißendes. Die gesamte Geschichte der christlichen Frömmigkeit kennt nichts Gleiches und auch die Zeit, die er zu sich hinaufriß, hat es nicht lange auf dieser frischen Höhe ausgehalten, sondern ist dann wieder hinabgesunken in die dämmernden Täler der Mystik, die Blut-, Zucker- und Tränenseen des Pietismus und die trockenen Äcker des Rationalismus.

Aber dieses frische getroste Vertrauen galt nicht bloß dem die Sünde vergebenden Gott, sondern auch dem Gott, der „mich geschaffen hat samt allen Kreaturen" und „mich mit aller Notdurft und Nahrung dieses Leibes und Lebens reichlich und täglich versorget und vor allem Übel behütet und bewahret". In diesem Glauben schrieb Luther den kühnen Brief an den sächsischen Kurfürsten zwischen Wartburg und Wittenberg: Wer hier am meisten gläubet, der wird am meisten schützen, oder, um unter hunderten von Stellen nur noch eine zu nennen: „Es ist yhe nit muglich, das got lasse yemand leiplich hungersz sterben, der yn ihm vortrawet. Es musten ehe alle engel kummen, und yhn speyszen" [3]). Doch ist dabei sehr wohl zu bedenken, daß dieses Vertrauen nie in pietistische Vertraulichkeit übergeht. So betet er zwar den sterbenden Melanchthon, der für Christi Sache noch unentbehrlich erschien, aus dem „Rachen des Todes" ins Leben zurück, 1541 zu Weimar, aber nicht das

[1]) Vgl. meinen Aufsatz über den „Trommlerrhythmus in Luthers Feste Burg," Neue kirchl. Zeitschrift 1917, S. 469 ff.

[2]) Für die Gesundheit und Echtheit dieses Hochgefühles in Luthers Frömmigkeit spricht, daß auf solche Höhepunkte nicht die Depression als unmittelbare Folge kommt, wie bei der Mystik mit ihrem Katzenjammer nach dem Schwelgen in überirdischen Höhen oder gar mit jenem Sinken ins Fleisch als Reaktionserscheinung. [3]) Im „Magnificat" WA. 7, 592.

Jahr darauf sein Lenchen; denn jenes war Gottes, dieses nur sein Interesse. So wandert er nach Augsburg, fährt nach Worms, reitet durch Herzog Georgs Gebiet unter die Schwärmer nach Wittenberg — trotz aller Warnungen — und hält in der Wittenberger Pestluft aus, ob alles floh — denn hier handelte er in Gottes Sache und Gehorsam — hier hatte er „das Wort" für sich — aber auf der anderen Seite unterschätzte er in Krankheit die ärztliche Hilfe nicht, wenn sie ihm vernünftig schien, und setzte 1546 nicht über die ausgetretene Saale. Er vertraut Gott, aber er versucht ihn nicht. Gerade diese Schranke kennzeichnet das Gesunde, Klassische seiner Vertrauensfrömmigkeit. Denn was ist das „Klassische" anderes als die Bewahrung vor Extremen?

Es liegt aber weiter im Wesen des Vertrauens begründet, daß Luthers Frömmigkeit männlichen Charakter trägt[1]). Dieser Seite ihres Wesens müssen wir um so mehr Beachtung schenken, als es scheint, daß ein grundlegender Unterschied zwischen lutherischer und römischer Frömmigkeit gerade darin besteht, daß jene wesentlich männlich, diese vorwiegend weiblich erscheint, wie gleich gezeigt werden soll. Der männliche Charakter von Luthers Frömmigkeit tritt sofort in der Auffassung zutage, mit der er die Person Christi ergreift. Ich meine hier nicht die Christologie Luthers, denn das ist Theologie und wir fragen hier nach der Frömmigkeit Luthers. Sein Christusbild ist von dem mittelalterlich-katholischen wesentlich unterschieden. Dieses war entweder weich und süß oder blutrünstig-drohend. Christus war entweder der zarte Seelenbräutigam der Mystik oder der anklagende Miserikordienmann (oder der iudex venturus iudicare vivos et mortuos). In der einen Auffassung sprach sich eine gewisse, fast erotische Zärtlichkeit gegenüber dem Heiland aus, eine Liebe, die ganz in dem Geliebten aufgeht; in der anderen die Angst eines schuldbeladenen Gewissens — zwei Pole, zwischen denen überhaupt die mittelalterliche, ja letztlich katholische Frömmigkeit hin und her pendelt[2]). Zwischen

[1]) Brieger (Luther und wir S. 16) leitet das „Mannhafte" der Frömmigkeit Luthers daraus ab, daß „hier ein jeder für sich selbst eintreten muß". Diese Unmittelbarkeit (s. u. S. 27 ff.) aber ist ihrerseits wieder nur eine Konsequenz aus dem Vertrauen. Vertrauen duldet keine Zwischenträger.

[2]) v. Dobschütz, Bibelkenntniß in vorreformatorischer Zeit. Deutsche

beides tritt Luthers Vertrauen [1]). Sofort erhält das Christusbild [2]) einen ganz anderen Charakter. Es wird, sagen wir's kurz, männlich. Denn dies allein entspricht der Vertrauensfrömmigkeit. Männlich wird es gegenüber jener weichen, mystischen, jünglingshaften Liebesstimmung und stark gegenüber jenem geknickten und deprimierenden Erbärmdepassionschristus. So nennt Luther Christus oft schlechthin den Mann. „Es streit für uns der rechte Mann." „Der lehre halben soll man an dem manne Christo bleiben, den got wird keinen neuen Christum uns machen. Er wil auch mit niemandt reden, Er hab den dieses mannes Christi stimme unnd sprache" [3]), und über Tisch sagte er einmal: „Wohlan, wir habens auf den Mann, den Herrn Christum, Gottes Sohn, gewagt [4]). Ein andermal: „Ich will bei dem Manne allein bleiben, und mich darüber begraben lassen" [5]). Es ist nicht das Verhältnis der Liebe, wie zwischen Braut und Bräutigam, sondern das ideale

---

Rundschau 1900 Bd. CIV S. 75: „Die Frömmigkeit des Mittelalters schwankt hin und her zwischen einer Stimmung, der Christus als der Allmächtige, Ewige, seinen Gläubigen in unendliche Fernen entrückte Herr des Himmels erscheint, und einer andern, der er als der arme Jesus untergeht in einer Reihe gleichartiger Heiliger ... sie schwankt zwischen ängstlicher Scheu und Furcht ... und einer unwürdigen Vertraulichkeit ..."

[1]) Daß das Vertrauen zwischen beiden steht, ergibt sich daraus, daß Vertrauen mit beiden, Liebe und Furcht, etwas Gemeinsames hat und sich doch auch wieder von beiden wesentlich unterscheidet. Das Gemeinsame mit der Liebe ist die Vereinigung der Seele, das mit der Furcht die Distanz, denn Vertrauen stellt gegenüber, nicht ineinander wie die Liebe. Das Trennende von der Liebe ist dann die volle Behauptung der Persönlichkeit, von der Furcht das Getroste.

[2]) Namentlich auch das des Leidenden. Luther tadelt öfters die Rührseligkeit der katholischen Passionspredigt (z. B. WA. 52, 228). De libert. Christiana WA. 7, 29 wirft er ihr puerilia et muliebria delyramenta vor: das Gegenteil von beidem ist das männliche. Es wäre eine lohnende Aufgabe, die Geschichte der Passionsfrömmigkeit zu verfolgen. Eine genaue Parallele zu Luthers männlicher Auffassung des leidenden Christus ist Dürers Passionskunst. Vgl. meinen Aufsatz über „Das Lutherische in Dürers Kunst" in den Geschichtlichen Studien für Albert Hauck 1916, S. 331 ff. Auch Zinzendorf redet viel vom „Mann" Christus („Mann, nur Du!"), aber was für einen andern Inhalt legt er in das Wort!

[3]) WA. 33, 562. [4]) EA. 58, 129 f.

[5]) WA. Tischreden 3, 215 Nr. 3186b. S. 214, 3186a die Lesart: „ich will bei dem Manne bleiben und das Haar lassen".

Verhältnis zwischen Mann und Mann, nämlich Treue um Treue. Der Glaube ist für Luther eine virtus apprehensiva, ein apprehendere, ein kräftig männliches Zupacken, nicht ein weiches, weibliches Sichhingeben und Aufgehen; Aneignung, nicht Selbsthingabe (das ist — Ausdruck wie Sache — ganz unlutherisch und ganz pietistisch [1]). Und wenn doch Luther ab und zu das Bild von Braut und Bräutigam aufnimmt (z. B. in der Freiheit eines Christenmenschen), so ist es gerade nicht das Ineinanderfließen der Seele mit Christus, was den Kern des Bildes ausmacht, sondern diese nimmt die Güter ihres Bräutigams als Mahlschatz an — immer wieder ist es ein apprehendere [2]). Übrigens ist es bezeichnend und gehört in diesen Zusammenhang, daß Luther den Herrn fast durchweg „Christus" nennt und nicht „Jesus". Denn jener Name der erhöhten Majestät entspricht dem Vertrauen Luthers, dieser des auf Erden wandelnden Heilandes der Vertraulichkeit der Mystik seit Bernhard und des Pietismus aller Zeiten, die ihn sozusagen beim Vornamen nennen [3]). Noli me tangere!

Indem aber Luther den Herrn so männlich faßte, entsprach er völlig seiner Zeit. Mit Recht sagt Wölfflin in seinem Dürerbuch [4]): „Von solchen Männern [wie sie in Dürers Vier Aposteln zur Erscheinung gebracht worden sind] ist das Werk der Reformation getan worden. Das Zeitalter ist ein männisches Zeitalter gewesen und nur in männlichen Typen hat Dürer sein Höchstes geben können." Nur in männlicher Frömmigkeit hat auch Luther sein Höchstes geben können [5]). Die Mystik hatte stets auch der Frau Teilnahme ge-

[1]) Ich weiß wohl, daß bei Luther Ähnliches vorkommt (starke Stelle Röm.br.-Komm. ed. Ficker 2 S. 206), aber es bestimmt nicht die architektonische Linie seiner Frömmigkeit.

[2]) WA. 7, 25 f. Köstlin, Luthers Theologie 2. A. II 183.

[3]) Auch Luther empfand das so. „Bernhardo ist der Jesus so lieb, es ist eitel Jesus mit ihm." Kroker, Luthers Tischreden aus d. Mathes. Sammlung 1903 Nr. 524.

[4]) Die Kunst A. Dürers 2. A. 1908. S. 334.

[5]) Die nichtreformatorische Frömmigkeit hat oft einen weibischen Einschlag, der sie nicht empfiehlt. Die katholische zeigt ihn in dem Hang zur Selbstquälerei zu Ehren des Geliebten, der echt weibisch ist (klassisches weltliches Beispiel: Käthchen von Heilbronn); die modernen Sekten zeigen ihn mehr nach der Seite des Süßlichen. Statt Luthers Choral und Orgel bevorzugen

währt, wieviel schriftstellernde Frauennamen kennt nicht die Mystik und der mit ihr verwandte Pietismus aller Zeiten! Das Reformationszeitalter dagegen läßt die Frau aus dem religiös-literarischen Leben — verschwindende Ausnahmen abgerechnet — zurücktreten [1]). Es war eben ein durchaus „männisches" Zeitalter — wenn auch kein herrisches [2]). Der Typus „Mann" der deutschen Reformation tritt zunächst mehr im frischen trotzigen Ritter- und Landsknechtstypus auf, um dann in den des Gelehrten und Hausvaters [3]) umzuschlagen, des gesunden und tüchtigen, nicht notwendig philiströsen Mannes, voll Herzlichkeit, über alles treu und vertrauend, gleich weit entfernt von Härte wie von Sentimentalität. Alles dies repräsentierte Luther in sich selbst. Er „beherrschte [darum] die Menschen seiner Zeit, weil sie ihr potenziertes Selbst in ihm zu erkennen glaubten" [4]).

Wie wir aber bei jener ersten Säule lutherischer Frömmigkeit, dem Wirklichkeitssinn, die Pfeilerbündel nachgezeichnet haben, die sich an jene Säule anschmiegten, so wollen wir versuchen, auch die mit der zweiten Säule, dem männlichen Vertrauen, organisch zusammenhängenden *Nebenzüge* festzustellen, die dann ihrerseits wieder den Stil dieser Säule betonen.

Zunächst ergibt sich mit zwingender Logik aus diesem Primat des Vertrauens die völlige *Ablehnung seines Gegenteils* in allen Formen. Die Ursünde ist Mißtrauen gegen Gott, die

---

sie ein weich-schmelzendes geistliches Lied und das seiner würdige Harmonium. Vgl. die Schilderung bei Büttner, Die ev. Freikirchen Deutschlands 1916 S. 105! und dagegen Zauleck, Die englischen geistlichen Lieder 1915. An nichts erkennt man den eigenartigen Wert lutherischer Frömmigkeit schlagender als an solchen Gegenbeispielen.

[1]) Janssen (I 163 ff.) hebt rühmend die gelehrten Frauen vor der Reformation hervor. Es sind aber meist Nonnen. Die Reformation machte die Nonnen zu Hausmüttern. Sie gab der Frau, was der Frau ist, und dem Manne, was des Mannes ist.

[2]) Das war die italienische Renaissance, die sich so vorzüglich mit dem Katholizismus zusammenfand. Die Renaissance vergötterte die Frau ebenso wie sie sie entwürdigte — ein Zeichen innerer Barbarei, eben des Herrentums.

[3]) Vgl. vor allem den Kl. Katechismus, der durchweg auf den (bäurischen) Hausvatertypus eingestellt ist. Mathesius nennt Luther den „thewren Haußvatter".

[4]) Dilthey, Ges. Schriften 1914 II 55 in anderem Zshg.

Traurigkeit, die nicht glaubt den Artikel Vergebung der Sünden [1]), und dem entsprechend das Vertrauen auf eigene Kraft. Nach zwei Seiten hin hat Luther dieses immer wieder aufs entschlossenste abgelehnt: als Vertrauen auf die eigene Vernunft [2]) (im religiösen Erkennen und Urteilen) und als Vertrauen auf die eigene sittliche Kraft (im religiös-sittlichen Handeln): „Ich glaube, daß ich nicht aus eigener Vernunft noch Kraft an Jesum Christum, meinen Herrn, glauben oder zu ihm kommen kann", so läßt er von vornherein die Kinder belehren. Darum hat er von Anfang an immer wieder den Enthusiasmus und Pelagianismus in allen Schattierungen bekämpft. In den Schmalkaldischen Artikeln steht das vielgenannte Wort: „Der Enthusiasmus steckt in Adam und seinen Kindern von Anfang bis zum Ende der Welt, von dem alten Drachen in sie gestiftet und gegiftet und ist aller Ketzerei, auch des Papsttums, Ursprung, Kraft und Macht", und in seiner ersten Psalmenvorlesung [3]) sagte er: „Pelagianus error vere omnium saeculorum error est, saepius oppressus quidem, sed nunquam exstinctus." So erscheint Luthers ganzes Leben als ein Kampf gegen eine angemaßte Herrschaft der serva ratio [4]) und des servum arbitrium — alles nur aber als Konsequenz des zentralen Gottvertrauencharakters seiner Frömmigkeit.

Eine besonders merkwürdige, bei Luther überaus stark ausgeprägte Seite dieser Ablehnung eigenen Tuns und Schaffens gegenüber Gott sei noch näher beleuchtet. Das ist seine natur-

---

[1]) WA. 2, 717.

[2]) Hermelink, Die theologische Fakultät in Tübingen vor der Reformation 1909 S. 120, bemerkt, daß sich bei Luther wenig finde von den erkenntnistheoretischen Partien Ockams, um so mehr ihr Resultat, „das stete Mißtrauen gegen die selbständigen Leistungen der Vernunft". — Was folgt daraus? Daß Luther sein Mißtrauen gegen die Vernunft nicht aus Ockam hat, wie immer wieder behauptet wird, sondern aus seinen eigenen Erfahrungen, und die Resultate Ockams nicht wegen ihrer Begründung, d. h. nicht um ihrer selbst willen, annahm, sondern weil sie ihm gemäß waren. Vgl. auch meinen Aufsatz „Was bedeutet die Formel Convictus testimoniis scripturarum usw." in Stud. u. Krit. 1908, S. 62 ff. [3]) WA. 5, 485.

[4]) Besonders ist natürlich der Kern lutherischer Theologie, die Rechtfertigung, etwas Irrationelles (vgl. O. Ritschl, Dogmengeschichte des Protestantismus I 99).

hafte Abneigung gegen alles Berechnen[1]). Die katholische Frömmigkeit beruht durchaus auf dem Rechnen. Der Mensch sucht sich für Gottes Kontobuch fortwährend zu sichern durch angestrengte Leistungen, die eine Resultante aus zwei Komponenten sind: aus eigenem Willen und göttlicher Gnade oder, wie es Walther Köhler[2]) gut formuliert: „Das normale Verhalten des kirchlichen Katholiken ist die Geschicklichkeit, zwischen beidem, Vernunft und Offenbarung, Werken und Gnade, die rechte Balance zu halten ... und so geht es bis zum Tode; dann hört die Verdiensterwerbung auf, Gott klappt das Kontobuch des Menschen auf, prüft Soll und Haben und zieht im Gericht das göttliche Fazit." Das ganze Heilswerk ist eine Versicherungsanstalt mit Buch und Rechnung. Man rechnet wie der Pharisäer im Tempel: „Ich faste zweimal in der Woche" oder wie Petrus vor dem Herrn: „Ist's genug siebenmal?" Für Luther fragt der Glaube nicht, weder, ob er gute Werke tun soll und wieviel, noch wieviel er schon getan hat; er rechnet weder Gott noch den Menschen vor, wieviel er geleistet hat[3]). Luthers Glaube rechnet nicht, er vertraut, er wagt. Das Vertrauen ist bei ihm der Sprung, der alles Kleine und Kleinliche überfliegt und die jenseits des empirischen Grabens liegende ideale Wirklichkeit erspringt[4]). Luthers Glaube kehrt sich daher gegen alle kleinlichen Bedenken rechnender Vernunft, gegen alle die, die der Sicherheit des Himmelsgewölbes nicht eher trauen wollen, als bis sie seine Pfeiler betastet haben,

[1]) Daher auch seine Feindschaft gegen die Lüge, denn diese ist nichts anderes als feiges Berechnen. Von Luthers naiv kindlicher Offenheit ist schon bei der 1. „Säule" gesprochen worden, man sieht, wie die beiden „Säulen" innerlich verwandt sind.

[2]) Martin Luther und die deutsche Reformation 1910, S. 21.

[3]) Dies ist die Eigenart anglo-amerikanischer Frömmigkeit, die überhaupt eine Frömmigkeit der großen Zahl ist, man denke an die von ihr selbst ausposaunten Zahlen ihrer Missions- u. a. Leistungen.

[4]) Es hat darin Verwandtschaft mit dem Genie, das intuitiv die Werte schaut und schafft, während das Talent rechnet und arbeitet. (Man beachte auch die interessanten Unterschiede der Handschriften Luthers und Melanchthons, deren graphologische Deutung unsere Auffassung bestätigt.) Das Genie ist eine organische Einheit, wie die Natur, das Talent eine Addition von Einzelzügen. Das Genie hat etwas vom Künstler an sich, das Talent (Melanchthon, Calvin) vom Gelehrten.

sozusagen seine Tragsicherheit, seine Statik berechnet haben, wie er in jenem köstlichen Koburgbriefe [1]) spottet. Nichts haßt Luther mehr als das ängstliche Sorgen und Berechnen. Erst in dem Verzicht darauf zeigt der Glaube als Vertrauen seine ganze Herrlichkeit: „Was ist's fur ein glaub, der do got trawet, die weil du fulest und weissist furrad [Vorrat], wie du dir helffen magist?" [2])

Eben darum aber war Luther auch ein ausgesprochener Feind von Geldwirtschaft, Jurisprudenz und Politik [3]), denn das ist alles das Gegenteil von Vertrauen, ist Berechnung. Ihre Ziele sind nicht durch vertrauensvolle Hinnahme, sondern nur durch — oft raffiniertes — Rechnen zu erreichen. Hier entscheidet nicht das alles mit einem Blick und Schlag überspannende und zusammenfassende Vertrauen auf die Gnade, sondern das auf allerlei Einzelheiten sich aufbauende Rechnen. Darum fand hier Luther überall nur Unglaube.

Gegen die Finanzleute, Juristen und Politiker hat Luther von Anfang an eine instinktive Abneigung gehabt. Was die Geldmännlein betrifft [4]), so wirkte hier sein natürlicher Mangel an Zahlen- und damit Geldsinn mit. Vor allem aber war ihm der Mammonsdienst aller Grade deswegen so von Grund auf verhaßt, weil dieser sich nicht auf Gott, sondern auf seine Rechenkünste verläßt. So hat er die Fugger in seinem Brief an den christlichen Adel mit Namensnennung gebrandmarkt [5]) und in seiner 2. Psalmenvorlesung [6]) den erotischen Dichtern einen näheren Platz am Himmelreich angewiesen, als den Staats- und Finanzpolitikern, weil jene nur scherzhaft, diese aber mit Ernst ihr sündiges Wesen treiben [7]). — Gegen die Juristen finden sich schon in dem Römerbriefkommentar von 1515/6 böse Stellen, und er hat sie sein Lebtag geneckt, geärgert und befehdet [8]). Man lese in den Tischreden das erbau-

[1]) De Wette 4, 128. [2]) WA. 7, 593.

[3]) Auch ein Feind der Astrologie aus eben dem Grunde; wieder gegen Melanchthon.

[4]) J. Schlüter, Luthers Kampf gegen den Kapitalismus. Neue kirchl. Zeitschrift 1917, S. 126 ff. zeigt, wie Luthers Genie ihn in diesem ihm unsympathischen Gebiete doch auch sehr viel Richtiges finden ließ.

[5]) WA. 6, 466. [6]) WA. 5, 36.

[7]) Ähnlich hat Jesus die Sünder rangiert, Matth. 21, 31.

[8]) K. Köhler, Luther und die Juristen 1873.

liche Kapitel „Vom Hofleben, Item von Höfräten, Edelleuten und Juristen“ [1]). Der Mangel an juristisch-politischem Sinn aber führte den Reformator dahin, daß er es nie zu einer einheitlichen Fassung des Verhältnisses von Staat und Kirche gebracht hat [2]); und daß ihm im Grunde stets das Sympathischste war, wenn es sich patriarchalisch gestaltete, also unpolitisch. Ebenso versagte Luther bei der äußeren Kirchenpolitik — er wollte vertrauen und nicht mit Waffen, Urkunden, Verträgen, Praktiken und Kniffen rechnen. „Ach Herr Gott, ich bin solchen Weltsachen zu kindisch. Ich will bitten und bitte, daß Gott EKfG gnädiglich behüte und führe, wie bisher geschehen,“ schreibt er Ende 1530 an seinen Kurfürsten [3]). „Zu kindisch“ — vielleicht zu rein, jedenfalls zu vertrauend. Tatsächlich ist seine Konfession die einzige, die sich nie durch Politik im großen Stile um ihre Reinheit gebracht hat — auch darin dem Evangelium des Neuen Testaments verwandter als alle andern christlichen Kirchen und Gruppen.

Im Gegensatz zu dem allen ist es nun bezeichnend, welchen Stand Luther besonders bevorzugt hat: das ist der Bauernstand. Nicht weil er aus Bauerngeschlecht stammte, obwohl er stolz darauf war, auch nicht bloß, weil Gott den Bauernstand im Paradiese eingesetzt hat, sondern weil dieser Stand in seiner täglichen Abhängigkeit von Gottes Sonne und Regen so unmittelbar auf das Vertrauen angewiesen ist. „Der Bauernstand ist der seligste und sicherste Stand, des Bauern Arbeit ist am fröhlichsten und voll Hoffnung.“ „Der Ackerbau ist eine göttliche Nahrung, ... denn diese Nahrung kommt stracks vom Himmel herab“ [4]). „Sage an,

[1]) Außer der genannten naturhaften Abneigung gegen die Juristen gab es für Luther noch besondere, verstärkende Gründe seiner Antipathie: so vor allem ihr Festhalten am geistlichen Recht und auf Grund dessen ihre Weigerung, Luthers Kinder als erbberechtigt anzuerkennen.

[2]) Sehr richtig sagt R. H. Grützmacher (Die alt- und neuprotestantische Auffassung von der Kirche. Neue kirchl. Zeitschrift 1916, S. 711): „Man kann aber auch die These vertreten — und das ist die unsre —, daß Luther in diesen Fragen aus Prinzip prinziplos war. Seine Auffassung vom Wesen der Kirche gestattete ihm die verschiedensten Formen ihrer äußeren Organisation anzuerkennen, weil keine von diesen wesensnotwendig, aber auch keine von ihnen — mit Ausnahme des römischen göttlichen Kirchenrechtes — wesenswidrig war.“

[3]) De Wette 4, 203. [4]) EA. 61, 353. 57, 342.

wer legt das ſylber und gollt ynn die berge, das mans da findet? Wer legt ynn den acker ſolch gros gut, alls eraus wechſt an korn, weyn und allerley frucht, da alle thier von leben? Thut das menſchen erbeyt? Ja wol, Erbeyt findet es wol, Aber Gott mus dahyn legen und geben, ſoll's die erbeyt finden ... So finden wyr's denn, das alle unſer erbeyt nichts iſt, denn Gottes güter finden und aufheben, Nichts aber mügen machen odder erhalten" [1]).

Die Achtung Luthers vor dem Bauernſtand hat aber auch noch eine andere Wurzel. Das war ſeine Sympathie mit der Kreatur. Niemand hat Gottes Güte und Wunderwerk auf dem Felde und in der ganzen Natur mehr geprieſen als Luther. Er gab den ganzen ſchweren Peſſimismus auf, den die römiſche Frömmigkeit letztlich allem Kreatürlichen — bei aller Verſinnlichung der Frömmigkeit — entgegenbringt [2]). Dieſer Peſſimismus iſt ein Erbteil aus der Jugendzeit der beiden katholiſchen Kirchen, übernommen von der dekadenten Antike, die platoniſche Gedanken von dieſer Welt des Scheines mit der praktiſchen Reſignation einer untergehenden Zeit zuſammenflocht und den in ihr ſich bildenden Kirchen mitteilte. Luther brach dieſen ſchweren Bann — er konnte ihn brechen mit dem Hochgefühl, das aus ſeinem Vertrauen entſprang. Weil er zu Gott das fröhliche optimiſtiſche Vertrauen hatte, deswegen hatte er es auch zu dem, was Gott geſchaffen hat. Weil er wirklich Ernſt machte mit dem zweiten Artikel, deswegen machte er auch wirklich Ernſt mit dem erſten.

Das ganze Mittelalter hatte in ſteigendem Maße die Natur ſymboliſtiſch aufgefaßt. Alles und jedes „bedeutet" etwas [3]), alles Sichtbare iſt nur ein Gleichnis des Unſichtbaren. Von hier aus waren zwei Wege möglich, entweder ſah man im Sichtbaren „nur" ein Gleichnis, eine Schale und warf dieſe dann als ſolche verächtlich weg, oder man ſah in ihr eine bleibend wertvolle Abbildung, ja einen Träger und Vermittler des Göttlichen, das in

---

[1]) WA. 15, 368 f. (Auslegung von Pſalm 127 an die Chriſten zu Riga).

[2]) WA. Tiſchreden I, 573 introspicimus nunc penitius creaturas quam olim sub papatu (nämlich als wirkliche Gottesoffenbarung).

[3]) Freidanks Beſcheidenheit (ed. Grimm 1860, 12, 9—12):

din erde keiner ſlahte treit,	Nehein geſchephede iſt ſo frî,
daz gar ſî âne bezeichenheit.	ſîn bezeichen anderz dan ſi ſî.

den Kreaturen waltete, und ehrte sie. Die Mystik ist schließlich den ersten Weg gegangen, Luther ging den zweiten. Schon in seiner 1. Psalmenvorlesung steht das tiefsinnige Wort: „Omnis creatura parabola est et plena mystica eruditione [1]) und an einer anderen Stelle [2]) preist er die Kreaturen als eine Leiter zu Gott, nur dürfe man nicht auf ihren Sprossen stehen bleiben — „Gold, Silber, Speise, Wein und Brot, Frauenschönheit und aller Schmuck sind nur Wegweiser zu Gott." „Alle Kreaturen sind itzt nichts anderes als Larven, darunter Gott sich verbirgt" [3]). „Articulus remissionis peccatorum est in omnibus creaturis" [4]). Aber Luther sollte noch weiter gehen in seiner Ehrung der Kreaturen Gottes. Seine Vertrauensfrömmigkeit ließ ihn nämlich einen Gottesbegriff postulieren, der mit Gottes Immanenz allen Ernst macht [5]), mit seiner Allgegenwart. Wie könnte er auch einem fernen Gott vertrauen? Vertrauen ist engster Zusammenschluß.

Aus dieser Immanenz Gottes, aus diesem Gotterfülltsein der Kreatur folgt aber Zweierlei für die nähere Gestaltung von Luthers Frömmigkeit:

[1]) WA. 3, 560. [2]) WA. 4, 598. [3]) WA. 9, 70.

[4]) WA. Tischreden 2, 136. Nr. 1566. Ganz irrig ist angesichts dieser Stellung Luthers zu den Kreaturen das Urteil Diltheys (II 58): „Luther, eines Bergmanns Sohn, in nordischen Bergen, ein Mönch in Nebeln, Schnee und Unbildlichkeit der Natur, ohne einen Schimmer von Kunst in seiner Seele ... nichts als Unsichtbarkeit alles Höheren um sich, Unbildlichkeit höherer Kräfte und Kraftverhältnisse: Er erst hat den religiösen Prozeß ganz losgelöst von der Bildlichkeit des dogmatischen Denkens ..." Vgl. dagegen Luthers Wort (WA. 37, 61), „daß wir nichts on bilde dencken noch verstehen können"! D. übertreibt Luthers Geistigkeit zum Spiritualismus, den D. vertritt, den aber Luther stets bekämpft hat.

[5]) Der Gedanke der Immanenz Gottes ist natürlich nichts Neues gewesen. Aber Luther machte Ernst mit ihm und in der Geschichte der Frömmigkeit gilt immer nur das, womit Ernst gemacht wird, denn sie erkundet das wirkliche Leben. WA. 1, 272: „Gott ist volkomen in allen Creaturen, in allen winckeln, er ist vor dir und hinter dir. Meinstu, das er im Himel auff eim küssen schlaffe? Er wacht und hat deiner hut und sorge." 9, 58: Wie die Seele überall im Körper ist, so ist Gott überall in der Welt. Die charaktervollsten Stellen stehen in der Schrift: „Daß diese Worte ... noch feststehen" 1527. WA. 23, 131 ff., 150 und im großen Bekenntnis vom Abendmahl (1528). WA. 26, 333, 339 f. Für Calvin war Gott wesentlich transzendent. Das entspricht völlig dem, daß für diesen das Verhältnis zu Gott nicht durch das Ver-

1. Das ist vor allem sein entschiedenes, nie irgendwie erweichtes Festhalten an der sinnlichen Vermittlung des göttlichen Geistes zum Menschen — eine Position, die sich ihm bekanntlich im Kampf gegen die von ihm so genannten Schwärmer erhärtete. Das Nähere darüber ist in R. H. Grützmachers Monographie über „Wort und Geist" 1902 nachzulesen [1]). Hier wäre insbesondere auch der Ort, wo von Luthers Abendmahlsfrömmigkeit zu reden wäre. Es würde sich zeigen, wie sie sich restlos in den gezeichneten Rahmen einfügt. Die Grundlinien ergeben sich auch hier aus der Immanenz des Göttlichen im Kreatürlichen, im Gegensatz zur Transzendenz bei den Schweizern. Aber ebenso zeigt sich auch deutlich der Unterschied von der römischen Abendmahlsfrömmigkeit. Diese ist durchaus auf den Ton der Liebe, der bräutlichen Einigung aufgebaut, bei Luther ist es das Vertrauen zu dem gegenwärtigen Christus, dem Christus „für mich", nicht „in mir" [2]). Liebe läßt ineinander fließen, Vertrauen stellt zwar zusammen, aber doch auch immer gegenüber. Überhaupt ist das Abendmahl ein klassischer Prüfstein aller Frömmigkeitstypen.

2. folgt für Luther aus seinem genannten Obersatze ein eigentümlicher, m. W. bisher wenig oder gar nicht beachteter Zug lutherischer Frömmigkeit, nämlich, daß alles Irdische, besonders auch das Leiden geweiht sei dadurch, daß es von Christus „angerührt" worden ist [3]), eine eigentümliche tiefsinnige Vergeistigung der katholischen Reliquienfrömmigkeit, die an eine Ansteckungskraft im heiligen Ding glaubt. Weil aber nun alles Irdische durch Christi Erdenwandel geheiligt ist, ist nichts Irdisches mehr von Haus aus ungöttlich, das Natürliche wird „entprofanisiert" — und nun münden wir in bekannte Linien ein: Ein gutes Werk ist nur das, was Gott geboten hat und dem

---

trauen, sondern durch den Gehorsam bestimmt ist, woraus sich ein Unterschied von Luther fast in jedem einzelnen Punkt der Frömmigkeit ergibt; vgl. meine Aufsätze über „Luther. u. reform. Frömmigkeit" in der Allg. Ev.-luth. Kirchenzeitung 1913, Nr. 9—14, bes. S. 195 f., 317. [1]) S. auch S. 68 f.

[2]) Wenn meist auch evangelische Kommunionsbücher auf jenen Ton gestimmt sind, zeigt das nur ihre letzte Herkunft, worüber die bahnbrechenden Forschungen von P. Althaus, Zur Charakteristik der evangelischen Gebetsliteratur im Reformationszeitalter 1914, zu vergleichen sind.

[3]) WA. 6, 118, 16 ff.; 37, 59. 61 f.

Nächsten nützt, aber ein solches ist dann auch ganz gewiß gut, so unscheinbar es von außen anmutet [1]). Das Kreatürliche ist für Luther nicht bloß nicht profan, sondern im Gegenteil, es ist der einzig berechtigte Schauplatz gottwohlgefälligen Handelns. Es gibt keine Kirchenwerke mehr, sondern, wie katholische Polemik schon damals spöttelte, nur noch „Hauswerke" [2]), d. h. Liebeswerke am Nächsten in der Sphäre des natürlichen Alltags. Die Dienstmagd, die das Kind versorgt und die Stube kehrt, das Müllermädchen, das vom Esel den Sack Getreide herabnimmt und in die Mühle trägt, ein rußiger Schmied, der „von außen stinkt nach Pech und Schwärze", tuen, wenn sie dabei Christen sind, ein göttlicheres Werk als alle Nonnen und Mönche mit ihrem Singen und Kasteien zusammengenommen [3]). Das war gewiß eine wesentliche Ernüchterung der Frömmigkeit, wenn man an den rauschenden und bunten Kirchenprunk des ausgehenden Mittelalters denkt oder an die perlmutterschimmernden Visionen der Mystiker. Allein jenes war Sinnenfreude und dieses nur zu oft Selbstbetrug. Mit alledem kann das wahre religiöse Bedürfnis nichts anfangen. Daß übrigens mit Luthers Position Sinnigkeit und Poesie keineswegs ausgeschaltet war, werden wir später noch sehen.

Dieses Vertrauen zu Gottes Wohlgefallen auch an irdischen Dingen, kann natürlich des öfteren, ich will nicht sagen, enttäuscht werden, aber es wird Gelegenheit haben, sich zu fügen, und sofort tritt uns da wieder ein Charakterzug von Luthers Frömmigkeit entgegen, der ganz unablösbar von seinem Wesen erscheint. Das ist die *Ergebenheit in Gottes Wege*. Gewiß ist das zunächst wieder nur eine Allgemeinerscheinung christlicher Frömmigkeit. Aber bei Luther und im Luthertum tritt sie sozusagen in klassischer Stärke und Vollendung auf (im Gegensatz zum Calvinismus, dessen Frömmigkeit viel aggressiver, aktiver ist) Echt lutherisch ist aber daran auch der Unterton: nicht das trübe Resignieren, sondern die *getroste* Ergebung; es handelt sich im Grunde nur um eine Sonderform des Vertrauens, seine Gestaltung bei sozusagen negativen Situationen. „Laß fahren dahin" —

[1]) Klassische Formulierung in dem „Sermon von den guten Werken" 1520, WA. 6, 204 ff.

[2]) So Witzel, RE³ 21, 402. [3]) WA. 32, 329 f., EA. 10, 24.

„und ob es währt bis in die Nacht“ [1]). Aber freilich — auch noch so getrostes Sichergeben kommt doch schließlich wie von selbst auf die goldene Straße des himmlischen Heimwehs. Dieses ist wieder für Luthers Frömmigkeit bezeichnend. Es klingt durch sein ganzes Schrifttum hindurch [2]) und als Erbteil hat er es seiner Kirche hinterlassen. Ihr Liederschatz und der Friedhof unserer Väter ist dessen Zeuge [3]). Abermals handelt es sich um einen gemeinchristlichen Zug, der hier aber eine individuelle Färbung erhält: nichts von apokalyptischer Siedehitze, nichts von katholischer Weltgerichtsangst; es liegt über dieser Eschatologie etwas Friedevolles, Kinderweihnachtsehnendes, wie es eben das Vertrauen gibt.

Wir wenden uns nun einem durchgehenden Zug Lutherischer Frömmigkeit von solcher Bedeutung zu, daß er oft als das fundamental Neue und Unterscheidende gerühmt wird, der Geistigkeit. Indes es ist doch nicht so, daß Geistigkeit einen Zug neben oder über dem Vertrauenscharakter bildete. Gewiß, Vertrauen braucht an sich nichts Geistiges zu sein, wie der Mammons- und Reliquiendienst zeigt, aber für Luthers Vertrauensfrömmigkeit ist die Geistigkeit kein synthetisches sondern ein analytisches Urteil zum Begriff, nur wäre bei Luther wohl konkreter und schärfer statt von Geistigkeit von Persönlichkeit zu reden. Das nämlich ist die Form von Geistigkeit, in der sich notwendig das Vertrauen Luthers bewegt.

Für Luther wird alles persönlich. Das läßt sich namentlich deutlich beobachten, wie er die überkommenen Schemata zu persönlichen umbildet. An seinem Rechtfertigungsschema ist alles, das ganze wie das einzelne, der katholischen Lehre entnommen. Aber

---

[1]) Charakteristische Aussprüche zur Ergebung in „Kaufshandlung und Wucher“ WA. 15, 300. ferner 6, 36; vgl. auch das 2. „Beutlein des silbernen Säckleins“ in der Deutschen Messe WA. 19, 77 f.

[2]) Schon in der 1. Psaltervorlesung. WA. 4, 603. Nonne dulce est, quin dulcissimum: Wan wir heimfarn aus diesem elend. Quanta est in istis verbis emphasis, heim aus diesem Elend (536). Das sehnsüchtige Warten auf den lieben jüngsten Tag ist durchaus nicht bloß durch die trüben Erfahrungen seines fortschreitenden Lebens in Luther erregt worden; es ist im Wesen seiner Vertrauensfrömmigkeit begründet.

[3]) Vgl. P. Althaus, Der Friedhof unserer Väter, Ev.-luth. K. Z. 1913 auch H. Böhmer, Luthertum und Deutschtum. ibid. 1916 S. 734.

dies alles ist bei Luther verpersönlicht worden [1]). Aus einem psychologisch nicht kontrollierbaren, überpersönlichen Vorgang wird ein persönlich bewußtes Handeln zwischen Gott und Mensch, zwischen einem Ich und einem Du, das der Mensch persönlich, bewußt erlebt, bei dem er alles geistig, persönlich gegenwärtig hat. Die Gnade ist nicht mehr eine dingliche, dunkle qualitas in der Seele, sondern die persönliche Huld Gottes, eine Gesinnung, also etwas rein Persönliches [2]). Überhaupt gewinnt der ganze Gottesbegriff erst bei Luther die volle Persönlichkeit, die unter der Nachwirkung antiker Vorstellungen in der mittelalterlichen Scholastik und damit auch in der Mystik stark verblaßt war zu einem reinen Sein. (Als Reaktion der auf Persönlichkeit angelegten und sie suchenden Seele kam dafür der konkrete, wahrhaftig innig persönlich empfundene Heiligenkult auf, der seinerseits gerade wieder zur Entpersönlichung des Gottesbegriffes beigetragen hat.) Dementsprechend faßt nun Luther auch die Art, wie sich uns Gott nähert, streng persönlich auf. Die Bibel verliert den unpersönlichen Charakter des Gesetzes, der Orakelsammlung, den sie außerhalb des Luthertumes überall hat, und wird zu einem freundlichen Reden Gottes [3]). In Wort und Sakrament handelt Gott mit uns vom Ich zum Du [4]). Alles Dingliche, Unpersönliche fällt hinweg [5]). Ebenso erhält der Sündenbegriff einen rein persönlichen Charakter, indem Sünde nicht mehr vorwiegend als Sinnlichkeit (so seit Augustin), sondern vorwiegend als Mißtrauen und Hochmut gefaßt, also vergeistigt wird [6]), ebenso

[1]) Luther wendet wie Paulus die juristischen Formeln an, um sie aufzuheben, oder wie Jesus, Matth. 20, 1 ff., den Lohnbegriff verwendet, um ihn aufzulösen. [2]) WA. 10, 1, 114 f.

[3]) Grützmacher zitiert a. a. O. S. 37 EA. 25, 381 „er will's tun durch leibliche, säuberliche, liebliche Mittel, die nit wohl von uns selbst könnten besser erwählt werden, als daß ein frommer, gütiger Mensch mit uns redet, predigt, die Hände auflegt, Sünden vergibt, tauft, Brot und Wein gibt" (= WA. 30, 647).

[4]) Darum auch die Muttersprache in Gottesdienst und Bibel statt des fremden neutralen Latein.

[5]) Auch beim Abendmahl tritt mit der Betonung der Gegenwart von Leib und Blut Christi nicht ein unpersönliches Element hinzu, sondern es spricht sich darin nur das Interesse an der Gegenwart des ganzen Christus aus, ein Frömmigkeitsinteresse, auf dem schließlich die Gesundheit des ganzen Christentums beruht, 1. Joh. 4, 1 ff.

[6]) Schon 1513/5 WA. 3, 568 omne peccatum est superbia.

aber auch, indem sie weniger als Macht denn als Schuld empfunden wird, was wiederum ein Gravieren nach der geistlich persönlichen Seite bedeutet, denn Macht kann etwas Unpersönliches sein, Schuld nie. Sündenmacht ist eine Sache *an* einer Person, Sündenschuld *in* der Person, ja die Person selbst. Man lese auch in der Freiheit eines Christenmenschen, wie scharf dort das seinem Wesen nach unpersönliche Werk und die *Person* gegenübergestellt wird (zum 23 f.). Aber auch darin können wir eine Folge des konsequenten Personalismus Luthers erblicken, daß ihm *das* Böse durchweg als *der* Böse erscheint und in einer überaus drastisch durchgebildeten Dämonologie ausgestaltet wird. „Alles ist voller Teufel", freilich auch alles voller Engel, die ganze Welt lebt in Personalität. Natürlich hat hier auch sein reiches Dichtergemüt eine entscheidende Rolle mitgespielt. Erst recht wird der Begriff der *Kirche* persönlich erfaßt. Sie ist ihm kein Ding, keine Institution, kein sichtbarer Organismus, sondern die Summe aller gläubigen Seelen, das Persönlichste, was es geben kann. Alle anstaltliche Vermittlung als solche ist ausgeschlossen: zwischen Gott und der Seele steht nur Christus und seine Darbietung in Wort und Sakrament durch den Diener der Kirche, nicht dieser Diener selbst. Jeder muß auf sich selbst stehen, niemand kann für den andern glauben. — So liegt in dem Personalismus nicht bloß eine ungeheuere Befreiung, sondern auch eine ungeheure Verantwortlichkeit des Subjektes [1]).

Hieraus bildet sich aber nun ein weiterer Zug lutherischer Frömmigkeit, der der römischen Polemik ein starker Stein des Anstoßes ist: der Personalismus geht über in *Individualismus*.

Zunächst ist die Beziehung der Religion auf das Subjekt wieder nur ein allgemein christlicher Gedanke. Allein der römischen Polemik geht Luther viel zu weit. Sie wirft ihm vor, er übertreibe diese an sich berechtigte Beziehung, indem er sie zuspitze zu Subjektivismus, zu schrankenloser Willkür, zu Ungehorsam, Eigensinn, Hochmut, Relativismus, der schließlich zur Auflösung

[1]) S. oben S. 15 Anm. 1. Dieser so stark persönliche Charakter Luthers hat zur Folge gehabt, daß sich seine Anhänger trotz seines stärksten Protestes nach seinem Namen genannt haben — eine ganz seltene Erscheinung in der Geschichte der Kirche (vgl. Harnack, Aus der Friedens- und Kriegsarbeit 1917, S. 33 f.).

aller Religion führen müsse und geführt habe. Daran ist dies richtig, daß Luther dem „Ding an sich" auf religiösem Gebiete nur dann Bedeutung einräumt, wenn es zu einer Wirkung desselben aufs Subjekt kommt, daß er also die Werturteile sehr stark betont, die subjektive Erscheinung des Religiösen (des Frommen): „Apparitiones olim fiebant ad dispositionem eorum, quibus fiebant ... scriptura s. loquitur et apparet ad modum, quo sumus dispositi" [1]). „Sicut credit unusquisque, sic fit ei" [2]). „So viel du glaubst, so viel hast du" [3]). „Wer sich vor der Hölle fürchtet, der fährt hinein" [4]), d. h. doch, es liegt alles im oder wenigstens am Subjekte. „Scit spiritus s. talem ac tantam esse homini rem quamcumque, qualis et quanta eius in ipso valuerit opinio" [5]) „Tantum est malorum cuique, quanta eorum opinio et cognitio" [6]) [7]).

Wird aber dadurch nicht doch das Subjekt zum Maße aller Dinge? Wo bleibt die Objektivität der Religion? Ist die Frömmigkeit als individuelle Gestalt der Religion nicht überhaupt ein gefährliches Ausgangstor ins uferlose Meer der Willkürlichkeiten? Führt das nicht in der Konsequenz zu dem Satz L. Feuerbachs, daß Gott nur das Spiegelbild des betreffenden Menschen ist [8])? Gewiß, dieser Weg ist von hier aus vollkommen möglich. Aber Luther ging ihn nicht. Warum nicht? Weil ihm hier die 1. Säule seiner Frömmigkeit den Weg versperrte: der Wirklichkeitssinn, der Respekt vor der Wirklichkeit der Sünde, der Gehorsam gegen die Heilige Schrift, die sich ihm als objektive Wirklichkeit, jene bestätigend und heilend, in den Weg legte.

Aber dazu kam noch ein Anker, der Luthers Schiff vor der Fahrt ins Uferlose bewahrte, das war der starke historische oder konservative Sinn, der sich aus seinem Vertrauen ergab. Wie er der Natur vertraute, daß in ihr Gott wirke, so vertraute er

---

[1]) WA. 3, 191. [2]) WA. 1, 557. [3]) WA. 1, 595.
[4]) WA. 2, 107 (1, 559 als proverbium zitiert).
[5]) WA. 6, 106. [6]) WA. 6, 121.
[7]) Von hier aus geht ein hervorragend praktischer Zug durch Luthers Frömmigkeit, der alle Spekulationen ablehnt (vgl. z. B. WA. 9, 666), von A. Ritschl vielgerühmt, von A. M. Weiß als „Minimismus" scharf getadelt, Denifle-Weiß II² 165.
[8]) Wesen des Christentums, Sämtl. Werke 1903 VI 78.

auch der Geschichte, daß in ihren Schalen ein Segen säße, um dessen willen er jene nicht ohne weiteres verderben dürfe. Erst dann schüttelte er sie ab, wenn sein Vertrauen zu ihr durch seinen Wirklichkeitssinn ertötet worden war. So kommt etwas Ruhiges, Stetiges in seine Frömmigkeit. Er begehrt keine Visionen [1]), denn sie haben etwas Unruhiges, Aufgeregtes, Zusammenhangsloses an sich. Seine Frömmigkeit ist durchaus historisch orientiert — im Gegensatz zu dem in großen Gegensätzen umschlagenden romanischen oder vollends in dem von einer Willkür zur andern springenden Charakter des Anglo-Amerikanertums. Auf Luther kann man sich „verlassen", auf diese nie. Daher stammt auch seine Abneigung gegen die Offenbarung Johannis. Sie war seiner Frömmigkeit nicht gemäß, nicht nüchtern genug, nicht klar genug. Das Vertrauen lebt ja nur von klaren, eindeutigen Äußerungen dessen, auf den es sich „lassen" will, nicht von „verdeckten Bildern". So erwächst ihm auch sein Sendungsbewußtsein nicht aus einer revelatio specialis, auf deren Fehlen katholische Polemik immer wieder triumphierend hinweist, sondern allmählich, aus dem klar werdenden historischen Gang der Dinge lernt er, daß ihn Gott gesandt.

Wir schauen zurück: in Wirklichkeitssinn und Vertrauen samt ihren zahlreichen Begleit- und Folgeerscheinungen stellte sich uns das Wesen lutherischer Frömmigkeit dar. Damit scheint ihr Kern gesichert zu sein: denn der Wirklichkeitssinn entspricht dem sola scriptura und das Vertrauen dem sola gratia, also den beiden reformatorischen Fundamenten. Doch hat wohl jeder, der sich mit Luthers frommem Wesen nur etwas vertraut gemacht hat, das Empfinden, daß das noch nicht der ganze Luther ist, daß etwas Wichtiges noch fehlt. Das Bild erscheint noch zu hart, zu streng. Der wirkliche Luther war wärmer. Aber vielleicht liegt das nur daran, daß wir analysierten und daß dabei ja notwendigerweise etwas von der Wärme des Lebens verloren geht? Allein das würde gerade für unsere Untersuchung einen schweren methodischen Fehler bedeuten. Denn wenn wir die Frömmigkeit darstellen wollen, darf gerade das warme Leben nicht ausgeschaltet werden. Und so fehlt tatsächlich noch ein dritter wichtiger

[1]) s. o. S. 9 f. WA. 7, 216. 12, 518 (Grützmacher, Wort und Geist S. 40).

wesengebender Charakterzug der Frömmigkeit Luthers. Das ist sein Gemüt[1]).

Wollen wir in dem schon öfters angewandten Bilde bleiben, so dürfen wir wohl das Gemüt nicht als dritte Säule neben jenen beiden bezeichnen, sondern vielmehr als das Gewölbe, das sich auf diesen beiden Stützen erhebt, sie verbindet und dem Ganzen lutherischer Frömmigkeit seine architektonische Abrundung gibt, alles überspannend, überstrahlend, wie der Triumphbogen des Altarraumes.

Was heißt aber „Gemüt?"

Zunächst ist klar, daß Gemüt mit Vertrauen verwandt ist. Es schließt sich vertrauensvoll, zutraulich auf für alles Gute und Schöne, ohne Hinterhalt und Berechnung, es ist selig in sich selbst. Es liegt etwas vom Kinde im Gemüt und vom Dichter, edle Einfalt, Versonnenheit, reiches Innenleben und Gewalt der Seele. Das ist die Naturgrundlage. Auf das Religiöse angewendet, also als frommes Gemüt, ist es eine unmittelbar erregte Teilnahme der Seele an allem im Lichte Gottes, eine sofortige religiöse Reaktion auf alles, was in das Innenleben eindringt, und eine tiefe und reiche Durcharbeitung, Durchlebung alles dessen in originellen Bahnen, mit dem steten Hang, die Dinge in die Anschauung umzusetzen und künstlerisch zu gestalten[2]). Das fromme Gemüt wird von selbst zum Dichter und der strenge Wirklichkeitssinn Luthers erhält hier sein blühendes Rankenwerk umgeschlungen — nicht eine Phantasie etwa, die die religiösen Objekte willkürlich verbiegt, sondern die unerschöpflich ist in einer immer neuen Art sie darzubieten, in allerhand Beziehungen zu setzen, sie zu gestalten, bis sie im Lied eine Form erlangen, die die Jahrhunderte überdauert. Propheta, poeta![3]) Frommes Gemüt ist alles, was Luther tut und

[1]) Vgl. dazu auch Walther, Luthers Charakter Kap. 6.

[2]) Hier liegt die andere Wurzel von Luthers Dämonologie, vgl. oben S. 29; vgl. Klingner, Luther und der deutsche Volksaberglaube 1912, S. 17 f.

[3]) Man denke an das schöne Wort von F. Avenarius: „Wir halten Luther für die größte künstlerische Kraft, über die unser Schrifttum verfügt. Schon allein der Umfang seiner Stimme! Er kann alles sagen, von einer fast burlesken Drastik über die höchstgeschwungene, erschütterndste Tragik bis zur innigsten Stimme der Liebe und von dem wildesten Trotz bis zur gesetztesten Hausväterweisheit," aber alles im Rahmen des Frommen!

treibt, mag er an sein Hänschen den Brief vom Kinderparadiese schreiben oder vor einem Vöglein seinen Doktorhut lüften, mag er unter dem so wunderbar schwebenden Sternengewölbe ehrfürchtig und glaubensstark Gottes Allmacht bewundern oder in einer Rose Gottes Wunderwerk preisen, mag er Frau Musika als des Teufels größte Feindin rühmen und sich derber Hauskost freuen, als einer Gottesgabe — alles Erleben wird ihm zu einer gemütvollen Erregung seines Glaubens[1]). Darin spricht sich eine ungeheure religiöse Reizbarkeit aus (das Wort nicht ethisch, sondern psychologisch verstanden), die sich bis zur Leidenschaft, bis zum Lutherzorn aufbäumen kann, der alles niederreißen konnte und niederriß und der doch wie jedes Gewitter sich so fruchtbar erwies, auch für den Donnerer selbst, der von sich bekennen mußte „Nunquam mihi procedit orare, praedicare, scribere quam cum irascor. Ira enim erfrischt mir mein ganz geblüt, acuit ingenium, propellit tentationes“[2]). So tritt zum Reichtum des Gemütes seine Gewalt, eine Gewalt von einer solchen Höhe und Tiefe, daß katholische und zuweilen auch protestantische Lutherpsychologie gemeint hat, hier nur mit einer pathologischen Erklärung auskommen zu können. Dagegen spricht aber zweierlei: diese Erscheinungen treffen wir bereits und zwar in der Form der Depression in der Klosterzeit an. Sollte wirklich ein Mann, der schon in den dreißiger Jahren seines Lebens mit den Nerven fertig war, noch drei Jahrzehnte voll übermenschlicher Arbeit und Aufregung haben aushalten können? Und sodann: Nervenkrankheit wird geheilt durch Ruhe und Diät. Allein weder diese noch jene hat sich Luther gegönnt. Vielmehr erlangte er die Heilung seiner gemütlichen Zustände durch gütigen Zuspruch und religiöses Forschen und Erkennen. Wenn nun aber die Heilung nicht physiologisch, sondern religiös erfolgte, so kann auch das Leiden nicht physiologisch, nicht pathologisch, sondern es muß seelisch, religiös gewesen sein. Die uner-

[1]) In all dieser frommen Poesie liegt ein wundervoller Ersatz der von ihm unterbundenen Sinnenfreudigkeit der katholischen Frömmigkeit, deren Fehlen der lutherischen Frömmigkeit zunächst den Charakter des Nüchternen aufzuprägen drohte. Mark. 10, 28 ff.

[2]) WA. Tischreden 2, 455, Nr. 2410a. Zum Ganzen vgl. Walther, Luthers Charakter Kapitel 5.

hörte Leidenschaft seines frommen Gemütes war also nichts Krankhaftes, sondern nur die unbegreifliche Gewalt des Genies, die wir wie ein Gewitter oder die Sonne nur bewundern, nicht nachrechnen oder gar nachahmen können. Es liegt eben in jeder genialen Erscheinung und vollends auf dem religiösen Gebiete etwas Entscheidendes, Übergewaltiges, Himmel und Hölle, Leben und Tod [1]).

Ehe wir nun zum Schluß die einzelnen Züge zusammenziehen, müssen wir noch eine Frage erledigen. All das bisher Gesagte war im allgemeinen ein Querschnitt durch Luthers Frömmigkeit. Wie steht es aber nun, wenn wir einen Längsschnitt ziehen wollten? Würde sich dabei ergeben, daß sich Luthers Frömmigkeit im Laufe der Jahre, der Erfahrungen wesentlich verschoben hat oder blieb sie sich im Grunde gleich?

Es ist von vornherein zu vermuten, daß sie ihrem Wesen nach unverändert geblieben ist, denn sie beruhte ja, wie wir zu Anfang bemerkten, auf einer Naturgrundlage und: natura semper usque recurrit. Und so ist es auch: Luthers Frömmigkeit ist sich wesentlich immer gleich geblieben. Nur eine kleine Abwandlung ist zu beobachten. Aber auch gerade diese ist wieder naturhaft begründet; nämlich durch das Altern: es ist eine zwar nie überwuchernde, aber doch mit dem Alter zunehmende und in diesem begründete Neigung zum Lehrhaften [2]), die bei Luther bis zur Mitte des 5. Jahrzehntes seines Lebens noch nicht so hervortritt wie nachher. Es fällt z. B. bei fortlaufender chronologischer Lektüre lutherischer Schriften (namentlich der Briefe) auf, wie sich der Ausdruck doctrina mehrt. Freilich zogen hier noch zwei andere Gründe mit. Das waren einmal die trüben Erfahrungen, die Luther mit den Schwärmern gemacht hatte, sodann die nicht minder trüben Eindrücke bei den Visitationen, die ihm die religiöse Unkenntnis des Volkes so schrecklich offenbarten, und weiter die zur

[1]) Jhmels, Das Dogma in der Predigt Luthers 1912, S. 10: „Es ist eine ungeheure Aufgabe, vor die die Predigt Luthers sich gestellt sieht. Sie mutet den Hörern nicht bloß ein völliges Umlernen zu, sondern fordert eine religiöse Erfahrung von einer Tiefe und einem Ernst, die auch nicht jedermanns Sache sind."

[2]) Doch vgl. Jhmels, Das Dogma in der Predigt Luthers S. 50f., der die innere Notwendigkeit des Zusammenhangs von Glaube und Lehre nachweist. S. auch O. Ritschl, Dogmengesch. des Protestantismus I 80ff.

Aufstellung der Confessio Augustana und ihrer doctrina führenden kirchenpolitischen Vorgänge. Alles dies schien zu empfehlen, daß der evangelische Glaube auf festumrissene Linien gebracht würde, auf articuli. Das geschah dann auch. Damit aber hatte die Reformation breiten Fußes den Weg des Lehrhaften eingeschlagen, und es lag nur in der Logik der Sache, daß es dann der praeceptor Germaniae, weniger der propheta Germaniae war, der diese Richtung zur Orthodoxie in ihrem Intellektualismus verstärkte. Indes wäre es auch wohl ohne alle diese äußeren Umstände zu einer lehrhaften Ausprägung des gehobenen Schatzes gekommen; denn noch jede geistige Bewegung hat sich zu konservieren versucht durch theoretisch feste Formulierung ihres Gehaltes. Mit Notwendigkeit folgt auf Saat und Ernte die ordnende Arbeit in Speicher und Scheuer, auf den Blumenstrauß das Herbarium. Daß diese Erscheinung aber so bald in Luthers Reformation einsetzte und seine Frömmigkeit selbst bereits bestimmte, hat noch einen allgemeineren Grund: Das 16. Jahrhundert trägt bereits auf seiner Schwelle einen starken Zug zum Doktrinären. Die Fabel, die Allegorie, das Lehrgedicht nimmt den breitesten Raum ein. Wie trocken tritt doch selbst so ein lebendiger Dichter wie Hans Sachs auf mit den Moralen am Ende seiner Schwänke, so ganz schulmeisterlich. Wie lehrhaft sitzt Seb. Brant in seinem Narrenschiff! Die ganze Literatur, das ganze Zeitalter predigt, moralisiert, lehrt, immer mit dem Bestreben, das Wichtigste und Beherzigenswerte in praktisch runde Form zu bringen (wie den Glauben in articuli). Daher die Vorliebe für das Sprüchwort; selbst Kaiser Max schrieb einen Aufsatz darüber und Luther hat sich bekanntlich eine Sprüchwörtersammlung angelegt. Das ist ein Stich ins Hausbackene, das Luthers Frömmigkeit nicht abzusprechen ist (vgl. auch das oben S. 32, Anm. 3 genannte Wort von F. Avenarius von Luthers „gesetzter Hausväterweisheit"), ein Biedertum, das die Färbung der Zeit trug, der auch der Größte nicht entgehen kann [1]).

* * *

[1]) Doch ist wohl auch der Einfluß der Renaissance in der Form des deutschen Humanismus nicht zu unterschätzen. Die Antike strebte nach dem Allgemeingültigen, nach dem „Begriff" (in der griechischen Philosophie), nach dem „Gesetz" oder der abgerundeten Lebensweisheit (in der römischen Praxis). Dürer

Wir suchen zum Schluß unsere Ergebnisse zusammenzufassen.

Die Charakterzüge der Frömmigkeit Luthers waren ein gewissenhafter, unbestechlicher Wirklichkeitssinn, der die Sünde Sünde nannte und dem als Wahrheit erkannten Gottesworte unbedingten Gehorsam leistete, und ein Vertrauen zu dem in Christus gnädigen Gott, das in dem Hochgefühl des Ewiggesicherten gipfelte und durchweg männlich gehalten war, das sich ferner in einem kindlichen Mangel an allem Berechnen zeigte und in einem fröhlichen Zutrauen zu allem Natürlichen, doch nie ohne getroste Ergebung und Himmelsheimweh. Diese Inhalte waren alle notwendig gegeben in der Form eines reinen Personalismus, dem doch das Ausgleiten in Subjektivismus der Wirklichkeitssinn die Schranke setzte. Alles dies war von einem reichen und starken Gemüt überwölbt, das zu allem die konkrete Farbe gab.

Fragen wir aber zuletzt, einem dem Menschen angeborenen psychologischen Drange folgend, nach der inneren Einheit dieser Charakterzüge von Luthers Frömmigkeit, so wäre etwa folgendes zu sagen: Schon oben (S. 11) ist darauf hingewiesen worden, wie Wirklichkeitssinn und Vertrauen innerlich verwandt sind. Es ist beidemal das Haften an einer Wirklichkeit, ja zum Teil an derselben Wirklichkeit, an Gottes Gnade [1]). Schon die Etymologie [2]) von Treue (so kann man ja den Gehorsam gegen eine Wirklichkeit bezeichnen) und Vertrauen zeigt, daß die Dinge zusammengehören, und es gibt Lutherworte, bei denen es schwer ist, zu sagen, ob sie jener oder diesem zuzuzählen sind — eben weil beides ineinander übergeht [3]). Das

---

suchte im engen Anschluß an die Antike (Vitruv) die Formel für den schönen Menschen und hat damit seine Kunst ebenso beeinträchtigt wie Luther durch das Lehrhafte seine Frömmigkeit.

[1]) Vgl. Ihmels, Das Dogma in der Predigt Luthers S. 18: „Unser Vertrauen auf Gottes Gnade müßte in dem Augenblick zusammenbrechen, wo die Gewißheit um die Wirklichkeit dieser Gnade zusammenbräche. S. 19: „Der Glaube muß durch seinen eigenen Inhalt hervorgerufen werden."

[2]) Indogerm. Stammwurzel dru = Zuversicht haben.

[3]) Z. B. aus de servo arbitrio: Adeo non delector scepticorum sententia, ut ... non modo sacris literis constanter ubique in omnibusque partibus adhaererem et assererem, sed ... Quid enim incertitudine miserius ... Tolle assertiones et Christianismum tulisti ... Spiritus s. non est scepticus, nec dubia aut opiniones in cordibus nostris scripsit, sed assertiones ipsa vita et omni experientia certiores et firmiores. WA. 18, 603 ff.

dritte, das Gemüt, aber ist nicht neben jene beiden zu stellen, sondern wie schon S. 32 gesagt ist, als Verbindung und als Verklärung beider zu denken. Es verleiht den Einzelheiten der beiden erst volle Wärme und den konkreten bunten Glanz.

So läßt sich Luthers ganzes frommes Wesen in dieses Netz spannen: getrostes Verharren in gottgesetzter Wirklichkeit. Es ist weit genug, um seinen reichen Inhalt zu fassen, und eng genug, um Luthers Frömmigkeit eindeutig zu bestimmen.

Wir verlassen damit das Gebiet der Darstellung und versuchen schließlich ein Urteil auszusprechen über den Wert dieser Frömmigkeit.

Ist es eine allseitige oder eine beschränkte Frömmigkeit? Die Antwort kann nur lauten: eine beschränkte. Es fehlt ihr zweifellos manches; es fehlt ihr das Aggressive, das Welterobernde, das den Calvinismus Lorbeeren pflücken ließ, es fehlt ihr das die Massen Erziehende und Dirigierende, es fehlt ihr auch eine innere Beziehung zur bildenden Kunst [1]), es fehlt das Weiche, Romantische, Mystische. Sie ist also nicht vollständig. Die Vollständigkeit der Menschennatur, wie sie Goethe im Weltlichen darstellte [2]), besaß Luther im Religiösen nicht und wenn ihn Cochläus als Lutherus septiceps abbildet, so wollte er damit wahrlich nicht seine Vielseitigkeit, sondern seine Siebenfältigkeit, d. h. seine Zerrissenheit geißeln. Nein, Luther gehört bei all der erstaunlichen Vielseitigkeit seines Schaffens doch zu den großen Einseitigen, den Unerbittlichen, die einen lapidaren Gedanken in die Welt rücken, mag daraus werden was will, mag immer dadurch der Fluß des Geschehens in andere Bahnen gezwungen oder wenigstens gegabelt werden. Das ist einseitig, aber es ist groß und vor allem: Frömmigkeit ist um so kräftiger, je einseitiger, je individueller sie ist,

---

[1]) — unmittelbare Beziehung; denn mittelbar dient jeder Frömmigkeitstypus zur Hervorbringung einer ihm entsprechenden Kunst. So hat auch das Luthertum seine Kunst in Dürers letztem Werk und neuerdings im 19. und 20. Jahrhundert. Die unmittelbare künstlerische Aussprache schuf sich Luthers Frömmigkeit nicht in der bildenden Kunst, sondern in der dichtenden und tönenden.

[2]) Vgl. die interessanten Ausführungen in Bielschowsky, Goethe I, Einleitung.

eine Alleweltsnachempfindungsfrömmigkeit ist der Tod aller wirklichen Frömmigkeit. Gewiß hat der geistreiche Menschenkenner Lichtenberg [1]) recht, wenn er sagt: „In jedem Menschen ist etwas von allen Menschen", denn auch bei Luther finden sich Anknüpfungspunkte und leise Anklänge zu allen Frömmigkeitstypen, die im Laufe der Geschichte vor ihm wie nach ihm aufgetaucht sind. Aber eben nur Anklänge, seine eigene Melodie geht stark, wie ein Cantus firmus durch alle seine Werke, durch sein ganzes Leben hindurch: der Ton herzlichen, gewissenhaften Vertrauens.

Wo kommt nun diese ganze Erscheinung „Luther" her? Das soll zuletzt noch beantwortet werden. Denn es genügt dem sinnenden Geiste nicht, festzustellen, was war, sondern er möchte auch begreifen, warum es so war und woher es kam. Diese Frage können wir — bei aller Reserve, die solchen Ableitungsversuchen aufzuerlegen ist — mit einiger Wahrscheinlichkeit beantworten.

Der Krieg, der uns nun so ziemlich gegen alle Völker der Erde abgegrenzt hat, hat uns eben dadurch wieder einmal zu Bewußtsein gebracht, welches denn unsere deutsche Eigenart ist. Und da ist die alte Gassenwahrheit wieder einmal zu verdienten Ehren gekommen, daß die letzten nicht weiter ableitbaren Eigentümlichkeiten unseres Volkes Treue, Vertrauen und Gemüt sind. Darüber dürfte kaum noch eine Diskussion möglich sein. Gemüt: Bekanntlich haben die anderen Völker kein gleichbedeutendes Wort dafür. Mit dem Wort aber haben sie meist auch die Sache nicht. Der Romane hat dafür seinen Elan, seinen Enthusiasmus, sein Emporschnellen in ekstatische Begeisterung, der Slawe gefällt sich in wehmütig weicher passiver Hingabe an die Situation, der Anglokelte aber fühlt sich wohl in seinem uns so unverständlichen Spleen. Gemüt hat vorzugsweise der Deutsche (am ehesten trifft man es noch an bei den [lutherischen] skandinavischen Völkern). Treue: Was ist Treue? Ein gewissenhaftes Sichgebundenfühlen an eine Wirklichkeit, die als Faktum oder als Norm erscheint. Daß dies eine spezifisch deutsche Eigenschaft ist [2]), dürfte ebenso feststehen wie für das Vertrauen. Das haben wir in diesem Kriege oft genug

[1]) Vermischte Schriften 1807, 2. Bd., S. 143.

[2]) Auch für Luther war Deutschtum und Treue identisch, vgl. die schöne Stelle im Brief an den christlichen Adel deutscher Nation, WA. 6, 453.

gesehen, erschütternd, es ist unser Schmerz und unsere Ehre. Für den Primat von Treue und Vertrauen genüge ein Hinweis, aber ein ragender. Jedes Volk stellt sich selbst in den Helden seiner Sage dar. Was führt die Tragik von Siegfrieds Tod herbei? Das allzu große Vertrauen des Helden! Was veranlaßt den grimmen Hagen, das Ungeheure zu begehen? Nichts anderes als die rücksichtslose Treue gegen seinen Herrn, den er durch Siegfried beleidigt glaubt: Vertrauen und Treue![1])

Es ist darum gewiß nicht blinder Chauvinismus, sondern nur Beobachtung einer Tatsache — Respekt vor der Wirklichkeit! — wenn ich jetzt schließlich sage, daß die Frömmigkeit Luthers dem Naturboden deutschen Gemütes, deutscher Treue und deutschen Vertrauens entstieg und die herrlichste Offenbarung deutschen Wesens ist, die welthistorische Synthese von Christentum und Deutschtum.

Indem wir Luther so einreihen, verliert seine Frömmigkeit den Schein des Willkürlichen, der jeder Individualität zunächst anhaftet. Denn indem wir seine Frömmigkeit als deutsche Gestaltung des Christentums verstehen, erhebt sie sich zuletzt über das Niveau des persönlich Zufälligen in die Region des geschichtlich Notwendigen.

Dieser geschichtliche Zusammenhang soll im zweiten Kapitel noch näher beleuchtet werden.

---

[1]) Glosse zum Sachsenspiegel 3, 78: „daß alle Ehre kommt her von Treue und Glauben." — Der Ersatz des „Wirklichkeitssinnes" mit „Treue" (vgl. auch S. 36) bedarf einer kurzen Rechtfertigung. Auch der Anglokelte hat einen ausgeprägten Wirklichkeitssinn. Aber einen abgrundtief von Luther unterschiedenen. Jener steht der Wirklichkeit kühl, praktisch, utilitaristisch gegenüber. Er sieht die Wirklichkeit nur deswegen so mikroskopisch scharf an, um sie um so gründlicher für sich nutzbar machen zu können. Luther, überhaupt der Deutsche als solcher, steht ihr mit dem Gefühl des Gewissens gegenüber; er hat ihr gegenüber ein religiös-sittliches Gefühl, ein Gefühl, das, wie wir sehen, in Pein ausarten kann. Dennoch läßt er nicht von ihr, das aber ist eben Treue. Treue ist Wirklichkeitssinn des religiös-sittlich empfindenden Menschen.

2. Kapitel.

Luthers Frömmigkeit in ihrer geschichtlichen Stellung.

Das religiös-sittliche Wesen eines Menschen ist nur dann genügend zu verstehen und gerecht zu beurteilen, wenn man die geistige Umgebung kennt, in der er erwachsen. Denn nichts bezeichnet den Menschen treffender als das, was er aus dieser annimmt und ablehnt, und wie er das Übernommene in sich umbildet. Das gilt auch und erst recht vom historischen Menschen.

Dieses Gesetz ist von der protestantischen Lutherforschung lange vernachlässigt worden. Entweder wurde von ihr das ausgehende Mittelalter so düster gemalt und so weltenweit von Luther getrennt, daß er völlig unerklärt als Lichtstrahl aus dem Dunkel schoß, — oder man ignorierte es völlig, so daß Luthers Erscheinung erst recht isoliert erschien, gleichsam im leeren Raum schwebte. So tritt Luthers Leben und Lehre noch in den beiden großen Werken J. Köstlins auf — wie eine Insel, die nur durch ein paar schmale Brücken mit dem Festland der Vergangenheit verbunden sind, Luther selbst ein zweiter Melchisedek: *ἀπάτωρ, ἀμήτωρ, ἀγενεαλόγητος.*

Diese protestantische Unbekanntschaft mit dem Mittelalter oder seine Ignorierung ist mit wechselndem Rechte von der katholischen Polemik getadelt worden, solange die Reformation besteht. Neuerdings ist dieser Vorwurf zu einem starken Strom angeschwollen in den dickleibigen Lutherwerken Denifles und Grisars — und mit dankenswertem Erfolge. Denn die Keulenschläge des Dominikaners wie die Nadelstiche des Jesuiten haben eine eifrige Beschäftigung der protestantischen Forscher mit der Spätscholastik zwar nicht erst eingeleitet, aber befördert, ohne die allerdings Luthers Theologie in ihren Einzelheiten nicht genügend zu verstehen ist.

So wenig aber die Theologie Luthers isoliert werden darf von ihren geschichtlichen Voraussetzungen, so wenig auch Luthers Frömmigkeit. Nach unserer Beschreibung der Frömmigkeit Luthers muß darum noch notwendigerweise untersucht werden,

was für eine Stelle dieser Baustein in der architektonischen Front der Geschichte christlicher Frömmigkeit einnimmt, denn erst im ganzen erhält das einzelne seine wirkliche Bedeutung und seinen wirklichen Wert [1]).

Wenn wir uns nun die verschiedenen Ausprägungen der Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters vergegenwärtigen wollen, um dann damit Luthers Frömmigkeit zu vergleichen, so sind von vornherein die Frömmigkeitstypen oppositioneller Richtung auszuscheiden. Denn sehr richtig bemerkt H. Böhmer [2]): „Wenn Luther überhaupt „erklärt" werden kann, ist er jedenfalls aus der großkirchlichen Entwicklung zu erklären." Wir beschränken uns daher auf die Darstellung der kirchlich gebilligten oder wenigstens geduldeten Frömmigkeitsbildungen des ausgehenden Mittelalters.

Dieses Zeitalter ist trotz seines religiösen Gesamtgepräges durchaus nichts Einheitliches gewesen [3]). Es lassen sich deutlich vier Typen oder Stile unterscheiden, in denen das fromme Leben innerhalb der Kirchenmauern pulsierte:

1. die kirchlich-volkstümliche Frömmigkeit,
2. die apokalyptische,
3. die mystische,
4. die Frömmigkeit der „Renaissance des Christentums".

Es bedarf wohl keiner besonderen Ausführung, daß diese vier Typen nicht überall rein auftreten, sondern auf der einen Seite wie Flüsse durch Kanäle miteinander verbunden sind oder wie die

---

[1]) Kawerau, Studien und Kritiken 1908, S. 581: „Meines Erachtens müssen aber vor allem die Studien fortgesetzt und vertieft werden über die Beschaffenheit der vulgär-katholischen Frömmigkeit und Denkweise am Ende des Mittelalters [weil Luther gegen diese opponiert hat]."

[2]) Die Ursachen der Reformation. Theol.-Lit.-Bl. 1917, Nr. 7, S. 121.

[3]) Der Durchschnitts(„Kultur")protestantismus pflegt freilich in der Geistes-kultur des Mittelalters eine in Einförmigkeit gebundene Größe zu erblicken, die unter dem Druck des kirchlichen Stempels nur an den Rändern sich etwas individuell zu gestalten wagte. Dieses Gerede ist alt, aber es ist neuerdings gestärkt worden durch die sonst so interessante These der K. Lamprechtschen Schule von dem „symbolischen", „typischen" und „konventionellen" Seelenleben des Mittelalters, dem die Reformation des 16. Jahrhunderts als das Zeitalter des individuellen Seelenlebens gefolgt sei. Richtiger rühmt D. Schäfer das Mittelalter als eine Zeit voll Eigenart und kräftiger, selbständiger Persönlichkeiten in seiner Weltgeschichte der Neuzeit. 3. A. 1908. I S. 13 ff.

Register der Orgelstimmen Mischformen bilden, auf der anderen Seite aber die Neigung haben, aus dem Kirchlichen auszugleiten, der 1. Typ in wilden Aberglauben, der 2. in revolutionär sozialistische Feindschaft gegen Kirche, Staat und Gesellschaft, der 3. in Pantheismus, mindestens Spiritualismus und der 4. in religiöse Gleichgültigkeit oder Skepsis. Das alles interessiert uns hier nicht; zum Verständnis des Verhältnisses Luthers zu der ihm vorangehenden Frömmigkeit kann uns bloß eine Darstellung dieser Stile in ihrer Reinheit dienen.

Zu allen vier hat Luther Stellung genommen. Und zwar nach drei verschiedenen Seiten hin: in Ablehnung, Übernahme und Umbildung. Lange hat man, wenn man überhaupt auf die prälutherische Zeit einging, nur das erste, die Ablehnung, gesehen. Dann verfiel man nach einem bekannten psychologischen Gesetze auf das Gegenteil. Man rückte Luther und das Mittelalter möglichst nahe aneinander, ja schob sie ineinander, um ihn zuletzt als höchste, aber echte Blüte des Mittelalters zu begreifen. Aber wenn man sich bei jener Auffassung fragen mußte: war das ausgehende Mittelalter eine so heillose Zeit, wo kamen dann mit einem Male die trefflichen Männer her, die die Reformation inszenierten, und das fromme Volk, das sie so gut verstand? so mußte man sich bei dieser neuen Auffassung fragen: warum bedeutete dann die Reformation einen so unheilbaren Riß, warum hat sie die Kirche gespalten, aus der sie restlos erklärt werden sollte?

Es hat darum die dritte Möglichkeit die größte Wahrscheinlichkeit für sich, nämlich die Synthese zu jenen beiden Antithesen: Weder hat die Reformation die mittelalterliche Frömmigkeit radikal abgelehnt noch radikal übernommen, sondern sie hat in Abstoßung und Anziehung das ihr Gemäße instinktiv herausgefunden und nach ihren Grundsätzen umgebildet. Dies allein entspricht dem von uns S. 30f. gekennzeichneten Grundzug lutherischer Frömmigkeit, dem Konservativismus. Zwar heißt es in De servo arbitrio: Sermo dei venit mutaturus et innovaturus orbem, quoties venit [1]), aber in der Formula missae erklärt derselbe Luther: Quod bonum est, tenebimus [2]).

[1]) WA. 18, 626.

[2]) Eine charakteristische Äußerung seines Konservativismus steht in der

Wir führen uns jetzt die vier Typen vor Augen, um darauf zu sehen, was Luther an ihnen umgebildet hat.

1. Die kirchlich-volkstümliche Frömmigkeit.

Worin bestand das Wesen offizieller römisch-katholischer Frömmigkeit, als Luther auftrat? In denselben beiden Stücken, aus denen sie sich noch heute zusammensetzt: Gehorsam und Versinnlichung des Heiligen.

Betrachten wir zunächst die Gehorsamsseite. Kaum eine andere geschichtliche Erscheinung ist so deutlich wie die, daß die römische Kirche nichts anderes ist als die geistliche Erbin des Imperium Romanum. Das kann nach vielen Seiten bis in letzte Einzelheiten erwiesen werden. Die Hauptsache aber ist hier, daß sie als Erbin des weltlichen Roms die Gabe des universalen Herrschens übernahm, das unbedingten Gehorsam fordert. Alles kann Rom nachsehen, nur nicht Ungehorsam. Die größte Sünde ist Ungehorsam; Schisma wie Häresie ist gleich schlimm, denn jenes ist Ungehorsam gegen die Ordnungen, dieses Ungehorsam gegen die Lehren der Kirche. Dabei verfügte Rom von jeher über ein bewundernswertes Geschick, Widerstrebendes zu vernichten oder seinen Zwecken dienstbar zu machen. Näher bestimmt erscheint diese Gehorsamsforderung in der Form des Rechtes, worin sich ganz besonders die Verwandtschaft mit dem alten Rom verrät, jener großartigsten Erscheinung des Rechtes. Das hat der religiösen Reinheit dieser Kirche unendlich geschadet. Zwar hieß das oberste Haupt noch immer papa und die Kirche selbst mater und die führenden Organe patres. Aber in Wirklichkeit waren das alles nur noch leere Worte, Licht von längst erloschenen Sternen. Tatsächlich verlief die kirchliche Erziehung gar nicht in den Formen der Familie, sondern des Rechtes, die auch alles Persönliche schließlich immer wieder ersticken mußte. Ein Blick in die Beichtpraxis zeigt das. Was für ein raffiniert ausgeklügeltes Strafrechtssystem hatte sich nicht an Ablaß und Fegefeuer angehängt. Wie formelhaft polizeilich lauteten doch —

Auslegung der Bußpsalmen von 1517 (WA. 1, 205): „Darumb werden alle creature, auch die hymel vorwandelt werden, nit vorgeen vnd zu nichte werden, sundernn vornawet." Das ist auch sein Standpunkt gegenüber der mittelalterlichen Frömmigkeit.

und lauten noch — die Anweisungen über das Fasten. Und daß es der Kirche im letzten Grund eben nicht auf das Erziehen, sondern auf das juristisch-politische Herrschen ankam, ersieht man daraus, daß sie auf das eigentliche Ziel aller Erziehung verzichtete, nämlich: sich selbst immer überflüssiger zu machen.

Wer Gehorsam verlangt, muß Leistungen fordern. Nur in ihnen kann der Gehorsam zutage treten und sich bewähren. Von hier aus ist die Werkgerechtigkeit der katholischen Frömmigkeit eine selbstverständliche Folgerung. Doch war es für die Kirche gefährlich, wenn einer etwa solch ein verlangtes Werk aus eigener Kraft leisten wollte — wozu hätte er dann noch der Kirche bedurft? Um diese Gefahr abzuwenden, lehrte darum die Kirche, daß gute Werke nicht aus eigener Kraft zu tun seien, sondern nur durch Vermittlung der Gnadenkraft, die die Kirche in den Sakramenten spendete — die Kirche! Also ohne sie sei kein gutes Werk möglich. Mit tausend Ketten band so die Kirche die Gläubigen immer wieder an sich. Extra ecclesiam Romanam non est salus. Und zum Überfluß war das alles von der kirchlichen Wissenschaft, der Scholastik, in ein immer verzwickteres System gebracht worden, das seine Verwandtschaft mit juristischer Kasuistik wieder auf Schritt und Tritt verriet.

Was war nun die Folge dieses Systems? Eine ungeheure Steigerung der kirchlichen Leistungen. Niemand konnte ja gewiß sein, ob er denn nun genug getan hätte, liegt es doch im Wesen der äußeren Leistung, daß sie durch eine weitere verlängert werden kann; jede Zahl läßt sich ja beliebig erhöhen. So ist die Signatur der kirchlichen Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters, das logische Ergebnis jenes Systems eine unerhörte Massenhaftigkeit der kirchlichen Leistungen, insbesondere in ihrer klassischen Intensität: im Mönchstum. Für einen braven Durchschnittsmenschen erschien diese Praxis durchaus als erträglich: er tat, was er konnte (quod in se est) und verließ sich dabei auf die mithelfende Gnade, die ihm die Mutter Kirche einschenkte. Allein für einen religiös ernsten Menschen war dies alles das reine Gift. Religiös ernst aber war jene Zeit. „Darüber sind manche toll und töricht worden", sagt darum einer, der es wissen mußte, denn er wäre beinahe selbst darüber „toll und töricht" geworden, M. Luther.

Vergegenwärtigen wir uns die angestrengte Arbeit dieses kirchlichen großindustriellen Hochbetriebes an einigen veranschaulichenden Beispielen. Zunächst fällt die Steigerung der Gottesdienste ins Auge. In Meißen bestand seit 1480 ein sog. ewiger Chor, in dem Tag und Nacht beständig Litaneien und Offizien gesungen wurden. Die Arbeit wurde geleistet von 14 Kanonikern, 60 Vikaren, 12 Chorsängern und 15 Anwärtern. Für das Allerheiligenstift in Wittenberg berechnete Spalatin im Auftrage Friedrichs des Weisen, daß jährlich von 64 Priestern 8881 Messen regelmäßig zelebriert würden, ganz abgesehen von besonderen Offizien. In Breslau gab es an zwei Kirchen 236 Priester allein zum Messelesen (Altaristen). Im hl. Köln wurden in 11 Stiftern, 22 Klöstern, 19 Pfarrkirchen und 100 Kapellen täglich über 1000 Messen gelesen. Nürnberg hatte bei 30000 Einwohnern 27 Gotteshäuser, Erfurt besaß bei 20000 Einwohnern über 100 gottesdienstliche Stätten. Dem entsprach die Massenhaftigkeit des Gebetes. Ein Mitglied von der Brüderschaft St. Ursulas Schifflein in Köln hatte 11000 Vaterunser und Ave Maria zu beten, dafür bekam es aber auch Anteil an 6455 Messen, 3550 ganzen Psaltern, 200000 Rosenkränzen, 200000 Tedeum, 630 Millionen Vaterunsern und Ave Maria. Diesen frommen Massensinn unterstützte eine ebenso massenhafte Erbauungsliteratur. Die Predigtsammlung von Herolt erlebte bis 1500 26 Auflagen, die postillae maiores von Guillermus 75. Zahllos waren die Beichtspiegel, aus denen sich das Volk unterrichtete, was es tun und lassen sollte. Frömmigkeit der großen Zahl war die kirchliche Frömmigkeit geworden. Das ist ganz erklärlich: Gesinnungen kann man nicht wägen, messen und zählen, wohl aber äußere Leistungen, Messen, Gebete, Ablaßzahlungen. Die Kirche aber brauchte solche zählbare Leistungen, wie hätte sie sonst den Gehorsam kontrollieren können?

Es ist ganz selbstverständlich, daß, mochte auch rührend frommer Sinn hier oft hinter allen diesen Leistungen stecken, doch das religiöse Leben dadurch einer schrecklichen Mechanisierung verfallen mußte. Massenhaftigkeit schließt stets das Zarte und Innige aus, denn das ist keine Quantität, sondern eine Qualität. Fabrikware kann nicht persönlich sein.

Mit dieser Mechanisierung ging aber nun Hand in Hand und

wahlverwandt mit dieser eine grauenhafte Materialisierung der Frömmigkeit: Das ist das 2. Material römisch-katholischer Frömmigkeit: Versinnlichung des Heiligen.

Das ganze späte Mittelalter war eine Zeit fortschreitender Versinnlichung des Lebens. Es war ein derbes Geschlecht, das mit kräftig klammernden Organen an dieser Welt des Sichtbaren hing, so sehr es diese auch als nur vorübergehend wußte. Der Wohlstand mehrte sich, namentlich in den tonangebenden Städten, und mit ihm wuchs die Freude am Besitz, am Schönen und Kostbaren, am sinnlich Wahrnehmbaren. Dem aber kam nun die Kirche mit vollen Segeln entgegen und benutzte diese Triebe für ihre Zwecke. Das konnte sie um so mehr, als der Zug für Versinnlichung tief in ihrem Wesen wurzelte. Das zeigt sich prinzipiell an der katholischen Fassung von „Gnade". Dieser zentrale Begriff war von der Kirche in feiner Weise materialisiert worden. Statt als Gesinnung Gottes, wie es die Bibel faßt, wurde die Gnade als ein überirdischer Kraftstoff verstanden, der durch die Sakramente den Gläubigen eingeflößt wird. Es ist klar, daß von hier aus die ganze Frömmigkeit einen stofflichen Zug bekommen mußte. Aber dann und vor allem: Im Mittelpunkt der gesamten römisch-katholischen Frömmigkeit stand und steht das Meßopfer. Davon überzeugt auch ein nur flüchtiger Blick in das Meer katholischer Erbauungsschriften aller Zeiten und besonders auch des ausgehenden Mittelalters [1]). Luther sagt sehr richtig in den Schmalkaldischen Artikeln: Wo die Messe fällt, da liegt das Papsttum. Nun ist aber gerade dieser Höhe- und Mittelpunkt ein deutlicher Ausdruck der Verstofflichung des Religiösen. Die Lehre von der Verwandlung der Abendmahlsstoffe, die Transsubstantiatio, ist eben doch eine Lehre vom Stoff und seiner Verwandlung in einen anderen, wenn auch überirdischen. Eine Frömmigkeit aber, die im feierlichsten Mittelpunkt ihr Interesse um eine Substanz gruppiert, kann von Verstofflichung des Religiösen nie loskommen.

In idealer Weise zeigt sich diese Versinnlichung des Himmlischen noch in der hehren Pracht der Gottesdienste, die durch alle Künste in alle Höhe gehoben wurden, und in dem Kult der Heiligen, der ebenfalls zu einer unvergleichlich hohen Kunst führte. Aber

[1]) Vgl. A. Franz, Die Messe im deutschen Mittelalter 1902.

freilich, streng religiös angesehen waren eben diese Heiligen, mochten sie noch so würdig oder lächelnd dreinschauen, doch nur Ausdruck des Bedürfnisses, die unsichtbar ferne Gottheit sich im Stoff zu veranschaulichen und zu vergegenwärtigen und mit dieser bunten Regenbogenbrücke aus der Welt der Geistigkeit in die der Sinne hinüberzuspazieren. Tief darunter, wenn auch wieder im Wesen damit zusammenhängend, stand die Verehrung der Reliquien, jener Kultus von echten und unechten Leichenteilen und anderen sinnlich greifbaren Erinnerungen an heilige Personen. Dabei feierte die vorhin berührte Freude an der Massenhaftigkeit wahre Orgien; es sei nur erinnert an die bekannte Sammlung Friedrichs des Weisen in der Wittenberger Schloßkirche mit ihren 5005 Stücken (1509), die bis 1520 auf 19013 anwuchsen; daneben stand die Konkurrenzausstellung des Erzbischofs Albrecht von Mainz in Halle mit 8975 Nummern, darunter wahren Glanzstücken, wie Erde vom Acker zu Damaskus, davon Gott der Herr den ersten Menschen schuf, Wein von der Hochzeit zu Kana, Manna aus der Wüste, die ganze Hose des hl. Thomas Becket. Aber es gab auch Privatsammlungen. Der Nürnberger Nikolaus Muffel z. B. hatte sich in den Kopf gesetzt, sich für jeden Tag des Jahres eine Reliquie zuzulegen (er brachte es aber nur auf 308, da er vorzeitig wegen Diebstahls gehenkt wurde). Brüderlich mit dem Reliquiensport war ferner verbunden der Aberglaube an allerhand geweihte Mittel und Mittelchen; kirchliche Amulette, die, religionsgeschichtlich angesehen, dem Fetisch entsprechen. Hier war die Religion tatsächlich zum Zauber erniedrigt. Zu jedem Zauber aber gehören Zauberformeln. Wiederum liegen die Verbindungslinien mit dem Zentrum der kirchlichen Frömmigkeit offen: mit der Messe. Bei den leise gesprochenen Wandlungsformeln der Eucharistie erlebte es das Volk täglich, wie bestimmte Formeln, in geheimnisvoller Weise ausgesprochen, Formeln, von denen man ja keinen Buchstaben auslassen oder verändern durfte, das größte Wunder verrichteten. Das ist aber eben das Wesen der Zauberformel. Ebenso brachte eine andere Formel, der Lospruch bei der Beichte, eine überirdische Wirkung zuwege. Warum sollte da anderwärts nicht ähnliches möglich sein? Dazu kam das Heer der kirchlichen Benediktionen und Sakramentalien, über die man das

große Werk von Franz[1]) nachlesen mag. Vor allem aber wurden in den zahlreichen Erbauungsbüchern Formeln angepriesen, besonders für Sterbende, die eben wegen ihres formelhaften Charakters, der als solcher dort noch unterstrichen wurde, mit Zauberformeln die größte Ähnlichkeit hatten. Ein Beispiel für viele: „Diese nachgehenden Worte schreibt S. Anselm, der Bischof aus England, welchem Menschen man sie vorspricht am Totenbett, der stirbt sicher" (= ohne Anfechtung)[2]). Oder es werden Gebete angegeben, deren Sprecher verheißen wird, daß er nicht ohne Beichte sterben werde, oder daß ihm vor seinem Tode Maria erscheinen oder an seinem Sterbelager Jesus Christus leibhaftig zu Seite stehen werde. Bei einigen Gebetsformeln wird zum Wirksamerwerden auch die nötige Haltung angegeben („er soll stehen mit ausgereckten Armen und mit erhobenen Augen in den Himmel, als Gott der Herr tat, da er Lazarum erweckte")[3]).

Kein Wunder, daß solche Volkserziehung wehrlos machte gegen den dicksten Aberglauben. Was müssen doch die Beichtbücher jener Zeit nicht alles für wunderliche Dinge verbieten: Glauben an bestimmte Tage und Nächte, an Hahnen- und Rabenschrei, Hundeheulen, Träume, Ohrenklingen und -jucken, Hände- und Fußkribbeln, Handlinien, rote Fäden, Wachs- und Bleigießen, Nachthulden und Schräteldrücken, Begegnung mit Pfaffen, Mönchen, Wölfen und Hasen, Himmels- und Höllenbriefe, Äpfel mit Inschriften, Spinnen, Knochen, darüber Messe gelesen wurde, Gestirne usw.

Wir sehen: das Bild einer tief in heidnisches Wesen versunkenen Frömmigkeit. Und doch hatte diese Verstofflichung und Versinnlichung des Heiligen auch eine *wertvolle Rückseite*. Welches ist der gute Kern dieser Art von Frömmigkeit? Es ist der *brennende Wunsch nach konkreter Vergegenwärtigung, nach Objektivierung, Versicherung des Heiligen*. Die von der Kirche erregte Heilsunsicherheit streckte krampfhaft ihre Arme nach etwas Festem, Sichern, Greifbaren aus — und *deshalb* ergriff man das Heilige in der festen Form der

[1]) Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter 1909, 2 Bde.

[2]) Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters 1888 S. 370.

[3]) A. V. Müller, Luthers theologische Quellen S. 235 ff.

Versinnlichung. Es war ein Ausdruck des Ausschauens nach Hilfe, der ergreifend wirkt.

Wieder sollen uns das ein paar Beispiele verdeutlichen. In erster Linie ist abermals auf den Mittelpunkt offizieller katholischer Frömmigkeit hinzuweisen: das Meßopfer. Dieses dient vor allem auch dazu, dem Gläubigen das Leiden Christi gegenwärtig zu machen. Die Messe, sagt Schatzger [1]), ist „ain gegenwürtigung vnd erneuerung jm gaist des opffers Christi am creutz geschehen", vermittelt dieses aber „nit allain jm gayst durch die betrachtung, sondern auch in ainer sichtbarlichen anschawung durch die gegenwürtigung". Alles, was in der Messe gehandelt wird, geschieht nach Schatzger in solcher Betrachtung, gleich als litte Christus jetzt gegenwärtiglich am Kreuz. Es ist „nit zu betrachten dermassen, als es vor vil hundert jaren, jetzt vergangngen, geschehen ist, sonndern als [ob] es yetzt geschehe vor unnsern augen."

Noch anschaulicher aber erschien natürlich das Leiden und Sterben Christi im geistlichen Schauspiel. Man führte die heilige Geschichte mit Hunderten von Schauspielern vor Tausenden von Zuschauern auf mit einem Realismus, der den gespannten Zuschauern wirklich eine Gegenwart jener uralten Geschehnisse vortäuschte: wenn z. B. der Christus am Kreuz wirklich fast starb vor Anstrengung und der Judas beinahe wirklich am Strick erstickte, wenn unter der Dornenkrone wirkliches Blut aus einer heimlich hineingesteckten Blase über das Antlitz des Christus floß und der leibhaftige Teufel gräßlich über die Bühne schrie. Die Zuschauer mußten den Eindruck mit fortnehmen, die heiligen Geschichten persönlich gegenwärtig erlebt zu haben. Aber man wollte noch mehr „Gegenwart". So wagten viele die gefährliche und beschwerliche Reise nach dem heiligen Lande, bei der man sein Leben beständig aufs Spiel setzte, um nur einmal im Leben die heiligen Stätten mit dem eignen Finger berührt zu haben [2]). In der Kirche zum hl. Kreuz zu Torgau ließ Friedrich d. W. nach seiner Palästinafahrt ein naturgetreues Modell vom heiligen Grab aufstellen, das

[1]) Vom hochwirdigisten Sacrament des zartten fronleichnams Christi 1525 (Panzer 2935) Ajjjj, Dj.

[2]) Ritter Grünembergs Pilgerfahrt 1486, ed. Goldfriedrich u. Fränzel, Voigtländers Quellenbücher Nr. 18, bes. S. 99.

der Kurfürst an Ort und Stelle hatte zeichnen und hier nachbilden lassen. Anderwärts [1]) stellte man voll geheimer Freude fest, daß ein Christusbild ein „Ebenlang" war, d. h. die natürliche Körperlänge Christi hatte und sogar frisch blutete. Der Nürnberger Bürger Martin Ketzel hatte 1468 auf einer Jerusalemfahrt nach Schritten sorgfältig die Entfernung der Punkte abgemessen, an denen sich auf der via dolorosa vom Palast des Pilatus bis nach Golgatha die großen Leidensszenen abgespielt hatten. Als er das Pech hatte, den kostbaren Zettel mit seinen Angaben zu verlieren, nahm er dieselbe Abmessung nach 4 Jahren noch einmal vor, nur, damit er in Nürnberg genau angeben konnte, in welchen Abständen Adam Kraft seine steinernen Stationsbilder aufstellen sollte, die jene Szenen wiederholen, so daß man daheim eine via dolorosa im genauen Abbild besaß. Es ist immer wieder der brennende Wunsch nach Gegenwart des Heiligen, nach Gewißheit des Heiles — zwar in falsche Bahnen geleitet, aber doch, aufs Subjekt gesehen, auf das religiöse Bedürfnis, das sich darin aussprach, etwas Wertvolles und Zukunftskräftiges. (Diesen Hunger hat dann Luther gesättigt, indem er die Bibel und die beiden evangelischen Sakramente als Vergegenwärtigung des Heiles einschob.) Eine geistigere Art von Versinnlichung, in der Absicht der Vergegenwärtigung des Heiligen und zwar im buchstäblichen Sinne des Wortes („Gegenwart"), liegt in der sinnvollen Einrichtung des „Kirchenjahres", das zwar nicht die Gläubigen den heiligen Geschichten, aber diese jenen gegenwärtig machte in der Identität des Jahreslaufs mit den Begebnissen der Bibel und der Heiligenlegende.

Das waren erfreuliche Erscheinungen der Versinnlichung. Aber freilich, das Schwergewicht lag auf den Schattenseiten dieser Verstofflichung und die Seelen waren stets in Gefahr, davon erdrückt und erstickt zu werden. Das unauslöschliche Verlangen des Menschen nach Geistigkeit, nach Persönlichkeit schmachtete in qualvoller Enge, die durch die sinnliche Ausmalung künftiger Foltern noch mehr geheizt wurde. Bei aller Fröhlichkeit und Derbheit wirtschaftlichen Vorwärtskommens und irdischen Genießens lag doch auf der ganzen Zeit der böse Bann einer Frömmigkeit, die sich zu Tod

[1]) Seuses Leben. Cap. 25.

quälte. Manchmal löste sich der unerträgliche Druck in geistlichen Epidemien, von denen die rasende Lauferei nach dem heiligen Blut zu Wilsnack in der Mark die bekannteste ist, wenn auch längst nicht die einzige. Es war eine Zeit schwerer Seelennot. Mit fieberhafter Spannung wartete man auf etwas Neues, etwas Vernichtendes oder Befreiendes, und brach sich Bahn in einem rauschenden Strome wilder Weissagungen, die durch das zu Ende gehende Zeitalter einer furchtbaren und herrlichen Zukunft entgegeneilten. Das ist dann der 2. Frömmigkeitstypus, der apokalyptische.

Aber ehe wir uns ihm zuwenden, muß erst noch eine Seite in der kirchlich-volkstümlichen Frömmigkeit zu ihrem Rechte kommen, die leicht übersehen wird [1]). Sie ist ja auch ein recht zartes Ding, aber da war sie doch, und mußte da sein, denn ohne sie gibt es überhaupt kein Christentum. Das ist der evangelische Einschlag mitten in der wuchernden Volksfrömmigkeit. Die protestantische Forschung hat um so weniger Grund, das zu verleugnen, als Luther selbst diesen evangelischen Zug stets mit Freuden anerkannt hat [2]) und anerkennen mußte, da ihn der dritte Glaubensartikel dazu nötigte: die Kirche Christi hat auch unter dem Papsttum bestanden. Einen erhabenen Beweis dafür haben wir in der frommen Kunst jener Zeit. Wieder beschränken wir uns hier auf deutsche Verhältnisse, denn nur aus ihnen erklärt sich Luther, den wir verstehen wollen. Die Kunst des 15. und beginnenden 16. Jahrhunderts ist der Gipfelpunkt aller deutsch-christlichen Kunst überhaupt. Einerseits ist es gemalte Mystik, was uns da entgegentritt (also Offenbarung des dritten Frömmigkeitstypus, s. u.), zart und fein und träumerisch, tief innig, andererseits aber — und dies in volkstümlich breiter Masse — ist es eine Passionskunst, die, wie keine andere aller Zeiten und Künstler, so gewaltig, so erschütternd die größte Tragödie der Weltgeschichte vor die Augen baut. Und das ist das Große und Echte an dieser Kunst, daß sie mit ihrer Tragik nicht bloß an die Nerven rührt, sondern an die Seele.

[1]) Protestantischerseits! Auf katholischer Seite hat man diesen Zug — auch ein Zeichen, wie Luther ein Reformator der katholischen Kirche mit gewesen ist — liebevoll hervorgesucht und triumphierend betont (vgl. die Schriften von Hasak und Janssens Geschichte des deutschen Volkes).

[2]) Vgl. meinen Antichrist S. 162—4.

Die ganze Zeit lebt von diesem Thema, von dem einfachsten Holzschnitt bis hinauf zu dem überirdischen Farbenzauber M. Grünewalds und der quellentiefen Griffelkunst A. Dürers. Ein Zeitalter, das solche Kunst hervorzubringen imstande war, kann nicht eine Zeit völlig verrotteter Frömmigkeit gewesen sein. Kann man Trauben lesen von den Dornen oder Feigen von den Disteln? Darum kann uns die Kunst dieser Zeit immer wieder einmal das Vertrauen zu ihr stärken, wie wir es im Hinblick auf die allgemeine kirchliche Volksfrömmigkeit immer wieder einmal verlieren müssen.

Aber auch in den zahlreichen Erbauungsbüchern dieses Zeitalters steckt viel echtes evangelisches Gut, besonders auch im Kirchenlied, das schon vor der Reformation in Blüte stand, was von Luther neidlos anerkannt worden ist[1]). Sehr oft tritt der evangelische Zug des Vertrauens allein auf Christi Verdienst an zwei feierlichen Momenten des Menschenlebens hervor: bei der Abendmahlsvermahnung[2]) und in der Sterbestunde (vgl. die Ars moriendi). Im Alltag dafür aber um so weniger. Und das ist bezeichnend. Es ist, als ob die kirchliche Seelenleitung nur ab und zu — an Höhepunkten — den Vorhang lüften wollte, der sonst den Blick in die Welt unmittelbaren Gottesverkehrs versperrt, damit die Seelen neuen Eifer bekämen, sich der Vermittlung der Mutter Kirche nach jenem herrlichen Ziel zu bedienen. Die evangelischen Züge sind also zwar da, aber sie glimmen wie Fünkchen unter der Asche, die nur hier und da zu warmer, heller Flamme hervorzuschlagen wagen[3]).

2. Die apokalyptische Frömmigkeit.

Von jeher steht neben dem Kirchentypus der Sektentypus, neben der Gemeinde der Heiligen des 3. Artikels die Heiligungsgemeinschaft, neben der objektiven Gottesstiftung, die durch Wort

[1]) „Im Papsttum hat man feine Lieder gehabt." EA. 3, 326.

[2]) Janssen I 34 ff., 43.

[3]) Denifle weist auf die zahlreichen evangelischen Stellen in der Liturgie hin als Beweis für die Unnötigkeit der Reformation. Gewiß, das Mittelalter hatte sogar die Bibel, in der wohl noch mehr solche evangelische Stellen stehen. Aber *lebten* sie damals? Für die Frömmigkeit kommt *nur* in Betracht, was *lebt*, nicht das tote Erbe.

und Sakrament die in Christo einmal geschehene Erlösung vermitteln und dadurch das Reich Gottes wachsen läßt, die kleine Gemeinde, die, kritisch gegenüber der Welt wie der überkommenen Religion, durch ihr Handeln das Reich Gottes herbeizwingen möchte, dabei notwendig aus Individualismus in Subjektivismus geratend, indem sie sich statt auf das objektive Gotteswort auf ihre innere Erleuchtung verläßt [1]).

Die römische Kirche hat es von je her verstanden, solche wohlbegreifliche Regungen entweder ganz zu unterdrücken oder sie dem Kirchenkörper als wertvolle Säfte einzuverleiben. Das geschah vor allem im Mönchtum. Charakteristisches Beispiel ist die Verkirchlichung der freien Bruderschaft des heiligen Franz zu einem offiziellen Mönchsorden. Freilich, mit dem zunehmenden Mittelalter erhob sich dieser kritische Individualismus zu einer solchen Stärke, daß er hier die Kirchenmauer zu zersprengen drohte und dort über sie hinausschäumte. Wir haben es hier wieder nur mit den Werten zu tun, die in der Kirche lebendig waren — also die wild sozialistisch-revolutionären Triebe scheiden hier aus. Dennoch bleibt genug des Unheimlichen, das auch kirchlich Gesinnte mit Schauder lasen und glaubten.

Die unermeßliche Literatur dieser Apokalyptik ist noch wenig bearbeitet worden. Es ist auch keine angenehme Beschäftigung. Nicht nur wegen ihrer Bizarrerie: mindestens ebenso lästig ist ihre Eintönigkeit. So bunt sie nämlich auf den ersten Blick erscheint, so armselig ist sie doch letzten Endes. Aus immer denselben Stücken werden diese Weissagungen geformt, so wie im Kaleidoskop die bunten wechselnden Sterne sich immer wieder nur aus denselben paar bunten Glasstückchen zusammensetzen. Dabei ist die spätmittelalterliche Apokalyptik nicht einmal als Ganzes original; sie ist nur ein Wiederaufleben spätjüdischer Apokalyptik, die mit zeitgeschichtlichen Ornamenten erweitert ist. Suchen wir uns ein Durchschnittsbild von dem Wesen dieser in sich so proteischen Frömmigkeit zu machen! Zunächst fällt (mit der genannten Schranke) ihre unsinnige Phantastik auf. Es geschehen Wunder und Zeichen am

[1]) Vgl. R. H. Grützmacher, Die alt- und neuprotestantische Auffassung von der Kirche. Neue kirchl. Zeitschrift 1916, bes. S. 473 f.

großen und kleinen Himmelslicht, wie an den festen und irrenden Sternen.

„An Wasser, Feuer, Felsenwänden,
An Tier und Vögeln fehlt es nicht."
Man „schreitet in dem engen Bretterhaus
Den ganzen Kreis der Schöpfung aus
Und wandelt mit bedächt'ger Schnelle
Vom Himmel durch die Welt zur Hölle."

Allerhand unheimliche Vorzeichen kündigen das nahe, furchtbare Ende an: Aufhören des Regenbogens, Krieg, Erdbeben, Hungersnot, Seuchen, Zunahme der Gottlosigkeit. Das Ende kommt und zwar bald, das ist die ewige Melodie, die sich durch das polyphone Rauschen dieser Weisſagungen hindurchzieht, am erschütterndsten und bezwingendsten in Dürers Holzschnittfolge zur „Heimlichen Offenbarung St. Johannis" mit ihrem unheilschwangeren Gewitterhimmel, ihren herben Engelsgestalten, ihrer tragischen Phantastik. Dies irae, dies illa Solvet saeclum in favilla Teste David cum Sibylla. Quantus tremor est futurus Quando iudex est venturus Cuncta stricte discussurus [1]).

Genau werden die schrecklichen Ereignisse des Endes ausgerechnet auf Grund dunkler Zahlensymbolik aus Daniel, Offenbarung Johannis und andrer Apokalyptik. Immer wieder aufs neue. Kein Fehlschlag der Prophezeiung konnte den Glauben an das Recht der Apokalyptik ertöten. Und alle Welt hatte diesen Glauben. Jedes Kind wußte darum. Wie aber dem Menschen sich schließlich alles zur Persönlichkeit gestalten muß, so spitzte sich auch dieses Fürchten und Hoffen auf kommende Personen zu: das war einerseits der Antichrist, andrerseits ein Messiaskaiser oder ein großer Prophet. Was den Antichristroman, sowie diese Gestalten der Hoffnung betrifft, so kann ich auf die ausführliche Darlegung verweisen, die ich anderen Ortes gegeben habe [2]).

[1]) Diese Stimmung beherrscht im Grunde die gesamte Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters. Ein Beispiel aus dem „Seelenwurzgärtlein" (Hasak S. 203): „Darum so ist derselbige Tag einem jedlichen Menschen wohl zu fürchten, so ihn die großen Heiligen so hart gefürchtet haben. Denn da wird die Gerechtigkeit Gottes ohne alle Barmherzigkeit einen Fürgang gewinnen und da wird ein jedlicher geurteilt werden wie er gefunden wird."

[2]) Die Vorstellungen vom Antichrist im späteren Mittelalter ... 1906. Die Sendung Luthers, Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1913, Nr. 32

Nur eine Persönlichkeit trat hinter all diesem Gewürm und Geschwürm in den schweigenden Hintergrund, genau so wie in der jüdischen Apokalyptik: Gott. Alles wimmelt von Engeln, Geistern, Gespenstern, Heiligen und Teufeln — Gott wird in weltenferne Transzendenz gerückt. Ein persönliches Verhältnis zu ihm hat die Apokalyptik nicht. Dafür herrscht der Gedanke der rettungslosen Abhängigkeit von Gottes ehernem Plan in der Geschichte. Gott macht die Geschichte, wenn der Dichter und Regisseur dieses gewaltigen Dramas auch unsichtbar und unnahbar hinter den Kulissen bleibt. Das Drama aber eilt seinem erschütternden Schlusse zu. — Das sind die beiden wichtigsten und zukunftskräftigsten Gedanken dieser apokalyptischen Frömmigkeit, Gedanken, aus denen dann Luther etwas machen konnte, nachdem er ihnen die bunte groteske Haut abgezogen hatte.

3. Die mystische Frömmigkeit.

Mit einem Schlag werden wir in eine völlig andere Welt versetzt, wenn wir uns nun der Mystik zuwenden — als ob wir aus den tollen Tänzen eines Blocksberges in das stille Gehäus des Hieronymus versetzt würden, wie es A. Dürer so fein gezeichnet.

Wie die Sekte, so geht auch die mystische Frömmigkeit der kirchlichen stets zur Seite oder auch entgegen als Versuch, einem religiösen Urtriebe, der Gott ganz ohne Mittel erleben möchte, zu seinem Rechte zu verhelfen gegenüber der offiziellen Religion, ihrem Kultus und ihrem Dogma, gegenüber allem Statutarischen, Vermittelten, Historischen. Mystik in diesem ursprünglichen Sinn ist immer und überall mit sich identisch, ob sie nun chinesisch, indisch, griechisch, spanisch oder deutsch ist. Die katholische Kirche freilich nennt dies gerade „falsche" Mystik, weil sie gegen die Kirchenlehre verstößt[1]). Sie rühmt dem gegenüber eine „echte" Mystik und das ist die, um die es sich hier handelt. Warum erkennt sie diese an? Aus demselben Grunde, aus dem sie jene verwirft und verwerfen muß. Denn hinter Meister Eckhart nimmt die deutsche Mystik katholisch-

[1]) Böhmer, Die Ursachen der Reformation. Th. Lit.-Bl. 1916, Nr. 7, S. 121. Vgl. dagegen auf kathol. Seite J. Zahn, Einführung in die christliche Mystik 1908 S. 14 ff.

kirchliche Elemente auf, die mit jener eigentlichen Mystik in Widerspruch stehen: Bilder, Vermittlungen, Sakramente, Historisches. Die neuplatonisch-areopagitische Mystik wird durch die bernhardinische überflutet. Die Ekstase wird nur noch erlebt im Anschluß an Jesuskontemplation und -imitation, sowie an das Sakrament, also an etwas von außen Kommendes. Das ist nun zwar im Sinne des katholischen, ja überhaupt des christlichen Gedankenkreises als Besserung zu begrüßen, aber es ist nicht reine Mystik mehr, deren Wesen ja gerade darin besteht, daß die Seele von allem außer ihr absieht und Gott in sich aufstrahlen läßt. Der Name Mystik haftete aber weiter an dieser so veränderten Frömmigkeit, da das Empfinden immerhin verwandt blieb und überdies auch sachlich nicht wenig herübergenommen wurde. Und das ist denn auch der Grund, warum sie als Sondertyp von der Volksfrömmigkeit, mit der sie vieles verbindet, zu unterscheiden ist. Sie hebt sich nämlich von dieser ab durch ein — von jener „echten" Mystik ererbtes — gehöriges Maß von Innigkeit und Geistigkeit. Im übrigen aber ist ihr eigentümlich der ernste Wille, Jesus nachzuleben, ihm nachzuleiden; imitatio Christi ist das Stichwort.

Diese schlichte, tätige Form der Frömmigkeit, die man zur Unterscheidung von jener himmelansteigenden spekulativen Mystik Eckharts devotio moderna nannte, wurde besonders gepflegt in den Kreisen der Brüder vom gemeinsamen Leben, die ja auch fratres modernae devotionis genannt wurden. Die fratres waren bekanntlich keine Mönche, wenn auch ihr Geist in die Klöster eindrang. Sie legten viel mehr das Gewicht auf die Innerlichkeit frommen Lebens, das an keinerlei äußere Form oder Zwang gebunden zu sein braucht und darum jener „echten" Mystik sich wieder verwandt zeigt. Gottinnigkeit und brünstige Jesusliebe, Selbsterkenntnis und Selbstverleugnung (ama nesciri!), Demut gegen jedermann, Beten ohne Lippendienst, dabei nicht betteln, sondern still arbeiten und das Seine schaffen, und das alles ohne feierliche Gelübde, nur als bona voluntas — das ist devotio moderna. Zur Pflege dieser Frömmigkeit diente Schriftstudium, Gebet, Betrachtung und fromme Übung (exercitia spiritualia)[1].

[1]) Vgl. Böhmer, Studien zur Gesellschaft Jesu I. 44, 2. 47, 2.

Der Geist der devotio moderna ist an die Brüder vom gemeinsamen Leben nicht gebunden gewesen; er findet sich auch anderwärts. Aber er hat bei ihnen doch eine Heimstätte klassischer Ausprägung gefunden. Und auch das klassische Buch dieser Frömmigkeit stammt aus ihrer Mitte: Die Imitatio Christi des Thomas v. Kempen [1]), die bis 1521 15 mal lateinisch und 5 mal deutsch aufgelegt worden ist. Das Büchlein enthält nicht sehr viel Eigenes; es ist ein Glied jener in diesen Kreisen so sehr beliebten Zusammenstellungen erbaulicher Stücke aus allerhand mystischen Schriftstellern, besonders aus Bernhard v. Cl. Aber eben deshalb gibt es so einen trefflichen Durchschnitt durch diese Frömmigkeit, da Thomas nichts aufnahm, was ihr nicht gemäß gewesen wäre [2]). Neben augustinisch-neuplatonischen Elementen (Gott als summum et incommutabile bonum; die Seele muß sich entleeren, damit das wahrhafte Sein, Gott, einfließen kann) steht unvermittelt bernhardinische Jesuserotik, die als höchsten Genuß die Vereinigung mit dem Bräutigam Jesus preist. Zu ihr führt die imitatio. Diese besteht aber weniger in äußerer körperlicher Askese, als vielmehr in innerer, geistiger (Demut, Selbstverachtung, freiwilligem Leiden, commori cum Christo). Doch kennt auch dieses Hohe Lied der kirchlichen Mystik die aller Mystik wohlvertraute Reaktionserscheinung nach den ekstatischen Höhepunkten, die sich in subtractio consolatii, ariditas, lassitudo mentis zeigt und immer ein bedenkliches Symptom gegen alle Mystik bleibt. Zur stillen Demut gehört die Flucht vor aller Wissenschaft als solcher; selbst die Bibel darf nur zur devotio gelesen werden.

Es ist verständlich, daß solche Töne bis zur Gegenwart als allgemein christlich empfunden werden, wie dies denn auch die rein zahlenmäßige Verbreitung der Imitatio bis zur Gegenwart in evangelischen Kreisen zeigt: indes, ein Schritt über die katholische Frömmigkeit hinaus liegt doch nicht in ihr. Sie darf zwar als die sublimste Art der katholischen Frömmigkeit bezeichnet werden, aber eben der katholischen Frömmigkeit. Denn sie trägt ganz das Gepräge weiblicher Hingabe, das dem protestantischen

[1]) der doch wohl der Verfasser ist.

[2]) Zum folgenden vgl. auch Hunzinger, Das Frömmigkeitsideal der Imitatio Christi. Neue kirchl. Zeitschrift 1906, S. 534 ff.

Glaubensbegriff so wenig entspricht, während es dem die römisch-katholische Frömmigkeit konstituierenden Begriff des Gehorsams gemäß ist[1]). Dem entspricht es auch, daß nicht „der Christus für uns," sondern „der Jesus vor uns und in uns" im Mittelpunkt dieser Imitatiofrömmigkeit steht. — Das zweite verbreitetste, jetzt freilich längst vergessene Hauptwerk der devotio moderna ist die Vita Christi des Ludolf von Sachsen[2]). Auch sie gibt statt der spekulativen Gedankengänge Eckharts eine praktische Mystik im Sinne der devotio erga carnem Christi wie bei Bernhard. Das Leben Christi wird zu dem Zwecke erzählt, daß die Leser es imitieren können und damit zu einer möglichsten familiaritas Jesu gelangen (Vertraulichkeit statt Vertrauen, s. o. S. 17). Mit Jesus leben und leiden, ihn und sein Leben stets als gegenwärtig empfinden, in allem, was man liest, immer an Jesus denken, beim Einschlafen sich gleichsam mit dem Lieblingsjünger an Jesu Brust gelegt denken und sugere eius ubera et in pace dormire — das ist fromm im Sinne dieses Buches und der devotio moderna. Die Vorstellung der Gegenwärtigkeit Jesu kann nach dem Verfasser trefflich unterstützt werden durch einen Besuch des heiligen Landes; man sieht, wie die Volksfrömmigkeit sich mit der devotio moderna berührt. Und dann wird denn auch der Lentulusbrief mit beigeschrieben — alles zur rechten Vergegenwärtigung des Seelenbräutigams. Diese ganze Jesusliebe hat etwas Zuckersüßes an sich. Sie spricht sich am deutlichsten aus in der Verschiebung eines biblischen Bildes: statt für die Gemeinde wird Jesus als Bräutigam der Einzelseele in Anspruch genommen — eine Empfindung, die verständlicherweise beim Abendmahl immer wieder entzündet wurde, wie denn auch die Literatur gerade dieser Zeit — auch außerhalb der eigentlichen devotio moderna — zeigt[3]).

Manche Verwandtschaft mit der devotio moderna, jener klassischen Form der kirchlichen Mystik des ausgehenden Mittelalters[4]),

[1]) S. oben S. 15 ff.

[2]) Vgl. die näheren Nachweise bei Böhmer, Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu I S. 303 f. u. 2, 56 ff.

[3]) Hasak S. 265 f., 516.

[4]) Darum ist hier auch auf sie und nicht auf Tauler und Seuse das Gewicht gelegt, die bei aller Beliebtheit doch nicht Eigengewächs der Zeit waren.

zeigt die vor ihr entstandene mystische Schrift, die Luther als Deutsche Theologie herausgab. Sie unterscheidet sich von ihr durch stärkeres Hervortreten pantheisierender Spekulation über das All-eine und steht den Wurzeln der devotio moderna näher (Eckhart). Aber sie hat mit jener gemeinsam die praktische Betonung des Verzichtes auf den eigenen Willen, auf die Verdienstlichkeit der Werke, die Unterstreichung des Vorbildes Jesus, die hohe Geistigkeit und manchen volkstümlich herzlichen Zug [1]).

4. Die Frömmigkeit der „Renaissance des Christentums" [2]).

Die in der Renaissance wiederauflebende klassische Antike [3]) brachte auch eine Erweckung des antiken Christentums mit sich und zwar, in Übereinstimmung mit der klassischen Renaissance, nach zwei Seiten: philologisch und weltanschaulich.

Zunächst philologisch. Die Renaissance des Christentums — das Wort Christianismus renascens war ein Lieblingswort Zwinglis

---

[1]) Die Scholastik können wir bei unserem Thema übergehen, da ja Mystik = Scholastik ist, ausgelegt nach ihrer Erbaulichkeit, auf das „Erbauliche" aber kommt es uns hier an, vgl. Denifle, Archiv f. Lit. u. KG. des Mittelalters II 417 ff., übernommen von Harnack u. Loofs.

[2]) Auf das Gemeinsame zwischen diesem Frömmigkeitstypus, den Erasmus klassisch vertritt, und dem vorangehenden, der devotio moderna, hat P. Mestwerdt hingewiesen (Die Anfänge des Erasmus. Humanismus und devotio moderna; Studien zur Kultur und Geschichte der Reformation. Her. v. Ver. f. Ref.gesch. Band II, 1917). Er findet es in dem Individualismus, Moralismus, Spiritualismus, Biblizismus und in dem Zuge zur Vereinfachung (bes. S. 147 f.), auch in dem stoischen Einschlag. Unterscheidend ist auf der andern Seite besonders die Ablehnung des Mystisch-religiösen bei Erasmus (S. 229). Alles vollkommen richtige Urteile!

[3]) Ich verstehe die Renaissance als das seit dem 14. Jahrhundert immer stärker sich durchsetzende Wesen des homo naturalis (nach seinen Sonnen- wie Schattenseiten), das sich sofort mit nie vergessenen oder neu entdeckten Werten der Antike als der bis dahin klassischen Gestalt jenes Menschentums verband und verstärkte und von der römischen Kirche deswegen begünstigt werden mußte, weil diese dieselben naturalen und antiken Elemente von Haus aus in sich birgt. Nach den letzten Untersuchungen ist der nationale Einschlag der Bewegung am stärksten im 14 und 16. Jahrhundert, der antike im 15. Gerade diese Zeit aber haben wir hier im Sinne.

und geht sicher auf Erasmus zurück[1]) — beginnt wie die klassische Renaissance in Florenz. Während der Unionsverhandlungen mit den Griechen 1439 wurde hier neben dem griechischen Plato auch der griechische Paulus wiederentdeckt und durch die Schule Marsilio Ficinos mit hoher Begeisterung nach allen gebildeten Ländern Europas getragen. Los von der verwirrten Scholastik und ihrem barbarischen Latein! Zurück zur Bibel, zum griechischen Neuen Testament! Zurück zu den alten Vätern! Ad fontes! Reuchlin und Erasmus wurden die gefeierten Meister der jugendfrischen Bewegung, vor allem der letztere, der ungekrönte König des neuen Europa. Er besonders erreichte es, daß es für ungebildet galt, die Bibel nicht zu kennen. „Der ist nicht nur kein Theologe, sondern kein Christ, ermahnt er die Leser seines Neuen Testaments[2]), der Christi Schrift nicht gelesen hat. So gut wie das Sonnenlicht ist Christi Lehre für alle da. Möchte doch das Neue Testament nicht bloß in die Sprache der Schotten und Iren, sondern der Türken und Sarazenen übersetzt werden. Ich wünschte, alle Frauen läsen das Evangelium und die Briefe des Paulus, der Landmann hinter seinem Pfluge, der Weber am Webstuhl, der Wanderer auf der Reise sänge und redete vom Evangelium." Aber freilich! So wenig die Anerkennung der absoluten Autorität der Bibel innerhalb der römischen Kirche je zu einem wirklichen Verständnis der Bibel geführt hat, so wenig brachte es diese lauttönende Anerkennung der Bibel durch die humanistische Philologie zu einem solchen. Denn diese Renaissance des Christentums war im letzten Grunde nicht eine Wiedergeburt des biblischen Christentums (das ist nur die Reformation schließlich gewesen), sondern nur eine Wiedergeburt des zwar auch antiken, aber doch jüngeren Christentums der nachapostolischen Zeit. Sie ist inhaltlich eine Wiederherstellung der Frömmigkeit der Apologeten und großen Alexandriner des 2. und 3. Jahrhunderts. Was aber war der Sinn jener Frömmigkeit gewesen? Es war akut hellenisiertes Christentum mit seinem stets verschwisterten Moralismus und Intellektualismus — also Christentum in der Umformung nach der Weltanschauung des homo naturalis, denn der Hellenismus ist die reinste Blüte des natürlichen Menschentums. Es ist

[1]) Wernle, Die Renaissance des Christentums im 16. Jahrh. 1904, S. 1 f.

[2]) Paraclesis ad Lectorem, opera omnia, Lugduni 1704, Bd. 5, 141.

das Christentum der platonisch reinen Menschlichkeit, der stoischen Pflichterfüllung, weiterhin der römischen probitas und virtus; ein Christentum, das Christus zu einem παιδαγωγός macht, den Glauben zu einer Lehre, die Gnade Gottes zu einer allgemeinen göttlichen Güte, die Sünde zu einem Gebresten, eine Frömmigkeit voll naivem Zutrauen zu den religiös-sittlichen Kräften des natürlichen Menschen, eine Frömmigkeit, die, weil sie die Frömmigkeit des natürlichen Menschen ist, nie vergeht, sondern immer wiederkommt, oder richtiger gesagt: immer da ist.

Demnach ist klar, daß die humanistische Bibelphilologie nur nach ihrer formalen Seite einen Wert bedeuten konnte. Denn inhaltlich war sie dem Bibelwort nicht kongenial. Der Mensch versteht ja nur, was ihm gemäß ist [1]).

So rühmt z. B. zwar Erasmus den Apostel Paulus am Ende seines Enchiridion über alle Maßen: „Vor allem mache dich mit Paulus bekannt. Den sollst du immer bei dir in der Tasche tragen, Tag und Nacht darin lesen, zuletzt auswendig wissen." Das hätte auch Luther sagen können und er hat es auch ähnlich gesagt [2]). Sehen wir aber näher zu, so liegt ein bedeutsamer Unterschied in dem vor, was sie zum Rühmen veranlaßt. Bei Erasmus ist nämlich das, was ihn so zu Paulus hinzieht, keineswegs die radikale Heilslehre des Apostels, die dem Reformator die Pforten des Paradieses sprengte, sondern seine Unterscheidung zwischen Fleisch und Geist, die Erasmus als niedere und höhere Natur im Menschen versteht, also als sittliche Idee. Er verstand den Paulus nicht pauliniſch, sondern durchaus platonisch. „Christliche Philosophie" nennt Erasmus diese seine Frömmigkeit. Ganz richtig! Die Apologeten des 2. Jahrhunderts hatten denselben Ausdruck auf ihr Christentum angewandt und mit demselben Recht. Denn Christus ist hier wie dort weniger der Hoheprieſter des Neuen Bundes, als vielmehr der autoritative Meisterlehrer einer ethischen Akademie, mit der Bergpredigt als seinem Programm. Seine ganze Lehre schärft ein: „nihil aliud quam mansuetudinem, tolerantiam, vitae contemptum" [3]). Sie enthält nichts anderes, als das Gute und

[1]) 1. Kor. 2, 11 ff. [2]) In der Vorrede zum Römerbrief.

[3]) Encomium Moriae op. 4, 493. Vgl. dazu Hermelink, Die Reformbestrebungen des deutschen Humanismus 1907 S. 19.

Wahre, was auch Sokrates, Plato, Aristoteles, Epikur, Diogenes, Seneka, Epiktet und andere edle Philosophen gelehrt haben [1]). Neu ist an Jesu Lehre nur dies, daß sie in göttlicher Autorität vorgetragen wird. Wahrheit aber haben jene Heiden auch gesagt und die Seelen z. B. des Cicero, Virgil, Horaz scheinen dem Erasmus der Seligkeit deshalb für wert [2]). Die Gemeinsamkeit zwischen Christentum und antikem Heidentum erstreckt sich natürlich nur auf ethische Aussagen, die tiefen religiösen Grundlagen des Christentums, die sein unterscheidendes Wesen ausmachen, sind dabei völlig beiseite gelassen. Man sieht, diese Renaissance des Christentums barg in sich die Gefahr, das Christentum in eine allgemeine Morallehre sich verflachen zu lassen. Das Religiöse verflüchtigt sich dabei in einen recht blassen Vorsehungsglauben oder in eine weltschmerzliche meditatio vitae futurae — in echt antiker Resignation alles Körperliche verachtend.

Dieser Moralismus ist zeitlos. — Der Sinn für das Zeitlose, die Ablehnung alles geschichtlich Individuellen und damit Irrationellen liegt im Geiste der griechischen Philosophie, überhaupt aller Philosophie, da diese nach dem allgemeingültigen Gesetz fragt (vgl. Lessings Kampf gegen die Geltung des „Zufälligen", Kants Ablehnung alles „Statutarischen" in der Religion). Der höchste hellenische Geist, Plato, erklärt die Einzeldinge, also das Individuelle, für Schein und nur das Allgemeine als seiend. Dementsprechend faßt die „Renaissance des Christentums" das Christentum nicht als etwas Irrationelles, sich in kein geschichtliches „Gesetz" Fügendes, sondern als ein Element, das ohne Bruch sich in den gesamten, im Grunde stets sich gleichen Gang der Geschichte des menschlichen Geistes eingliedert.

Von hier aus mußte diese Frömmigkeit scharf zusammenstoßen mit dem denkbar größten Gegensatz des Allgemeinen, Allgemeingültigen, nämlich mit der bunten, konkreten, ganz individuellen und materiellen Gestaltung der kirchlichen Volksfrömmigkeit. Von

---

[1]) Solche Parallelen zwischen Antike und Neuem Testament waren in diesen Kreisen sehr beliebt, vgl. z. B. was bei Böhmer, Luthers Romfahrt S. 39 ff. von dem Augustinergeneral Egidio Canisio erzählt wird!

[2]) op. 5, 9. 141 f. 1, 681 ff. De lib. arbitrio (ed. Walter S. 23): praecepta philosophorum vehementer congruentia cum praeceptis evangelicis.

dem Standpunkt einer allgemeinen Vernünftigkeit, des sogenannten gesunden Menschenverstandes aus, wurde diese denn auch einer schonungslosen Kritik unterworfen. Den reichsten Köcher spitzer und auch vergifteter Pfeile füllte Erasmus gegen diese „dicke und fette" Frömmigkeit besonders in seinem Lob der Narrheit. Er schießt und trifft die Heiligenverehrung, insbesondere den Marienkult, den Gebetsmechanismus, die scholastische Spitzfindigkeit, die Mönchstorheiten, die Werkheiligkeit in ihrem Vielerlei, die Willkürlichkeit der Schriftauslegung, die Verweltlichung des Klerus, den ganzen Judaismus wie Paganismus der üblichen Frömmigkeit. Das Dogma wird im allgemeinen noch verschont, doch leise umgedeutet, spiritualisiert. Aber wohlgemerkt: die ganze Kritik quillt nicht aus einem religiös empörten Herzen. Sie ist durchweg rationalistisch. Nicht die Gottlosigkeit, sondern vielmehr die Dummheit dieser Frömmigkeit wird bloßgestellt: Encomium Moriae! und der Kritiker kann nur lachen und spotten. Der Spötter ist aber meist auch ein Skeptiker. Was über den Rationalismus des Erasmus hinausgeht, ist ihm entweder barbarisch dumm oder — offene Frage: „Adeo non delector assertionibus, ut facile in scepticorum pedibus discessurus sim, ubicunque per divinarum scripturarum inviolabilem auctoritatem et ecclesiae decreta liceat" [1]).

Zur Verdeutlichung und Bestätigung alles dessen, was wir jetzt von diesem Frömmigkeitstypus gesagt haben, seien einige Proben aus dem klassischen [2]) Handbuch desselben geboten, dem Enchiridion militis Christiani [3]), einer der verbreitetsten Schriften des Erasmus und seiner Zeit. Gleich in der Widmung wird bezeichnenderweise betont, daß es sich hier um eine compendiaria quaedam vivendi ratio handele, also um eine moralische Schrift [4]). Das Evan-

[1]) de lib. arb. ed. Walter S. 3. [2]) Wernle S. 14.

[3]) op. 5, 1 ff. Die Figur des christlichen Ritters selbst gehört zum eisernen Bestand der deutschen Mystik; vgl. Weber, Beiträge zu Dürers Weltanschauung 1900.

[4]) Als Bugenhagen Luther um eine solche bat (scripsisti ut modum vivendi tibi scriberem), erklärte er ihm (wenn der Brief Enb. 3, 37 von Luther ist): Vere Christianus non indiget praeceptis morum, fidei enim spiritus ducit eum ad omnia... und sandte ihm seine Freiheit eines Christenmenschen, also eine religiöse Schrift.

gelium ist doctrina Christi; zum Moralismus tritt also wie üblich der Intellektualismus [1]), die zweite Säule jeder natürlichen Frömmigkeit. Als beste Vorbereitung zum Verständnis der doctrina Christi dient die Lektüre der antiken, besonders der platonischen Philosophie, die dem Christentum am nächsten kommt. Der hellenisierende Dualismus des Erasmus hat als Fundament eine schroffe Gegenüberstellung von Seele und Leib, von denen jene den Menschen mit Gott, diesen mit dem Tiere verbindet. „Spiritus deos nos reddit, caro pecora" (c. 7). Der Mensch ist zwischen beide frei hineingestellt, jene opinio wird als pestifera abgelehnt, daß der Mensch zu den vitia gezwungen werde (c. 5). Zu den Stützen des moralischen Handelns gehört 1. der Glaube an die Wahrheit der Heiligen Schrift, der durch verschiedene Gründe im Sinne der fides humana in der altprotestantischen Dogmatik (wie auch bei den Apologeten des zweiten Jahrhunderts, vgl. z. B. das Eintreffen der Weissagungen) rationell gesichert wird. Ferner 2. trotzige Tapferkeit gegen die hostes improbissimi, die (bernhardinische) Trias Welt, Teufel und Fleisch. „Universa terricula et phantasmata, quae tibi statim velut in ipsis Averni faucibus occurrunt, pro nihilo ducenda". 3. Nachfolge von Christi Beispiel in „charitas, simplicitas, patientia, puritas, breviter: quod ille docuit". Falsche Hilfsmittel des miles Christianus sind abergläubische Vorstellungen von Heiligen, wie das Anschauen von Christophori Bild, Vertrauen auf Rochus bei Pest, Barbara bei Krieg, Apollonia bei Zahnschmerzen. Das ist nicht christlich, sondern heidnisch. So haben die Alten auf ihre Heroen und Götter vertraut. Zwar findet sich auch in der Heiligen Schrift scheinbar Abergläubisches, wie z. B. die Geschichte von der Paradiesesschlange es zu sein scheint. Allein das muß alles allegorisch gedeutet werden. Denn die Schrift hat nicht bloß einen sensus simplex, der dem Leib entspricht, sondern auch einen sensus mysticus, der der Seele entspricht. So lehrt es Paulus und Origenes, der „in hac parte theologiae facile principatum tenet". Das ist bei der Hellenisierung des Christentums durch Erasmus ganz natürlich. Spiritualisierung ist die Grundströmung beider. Dafür noch ein

[1]) c. 3. Stoici, fortissimi assertores virtutis, nennen die Summe aller vitia = stultitia. c. 7. Hauptübel ist die ignorantia von Gut und Böse.

paar Beispiele: „Corpus sine spiritu non potest subsistere, spiritus corpore nihil eget". Christus selbst verwirft das leibliche Essen und Trinken seines Leibes und Blutes, „nisi et spiritualiter colatur et bibatur. Caro non prodest quicquam" [1]). Da haben wir also dieses berühmte Argument aus Joh. 6 längst vor Zwingli schon bei Erasmus, dem er auch sonst viel verdankt. Besser, als Christi Bild auf Stein und Holz gemalt verehren, ist, sein geistiges Bild im Evangelium ehren. Besser als das Holz des Kreuzes ist es, mysterium crucis zu ehren. „Non damnatur cultus visibilis, sed non placatur deus nisi pietate invisibili". Besser, als die Reliquien der Heiligen zu schmücken ist es, ein Leben nach ihrem Vorbild zu führen. Der beste Kult der Maria ist Nachahmung ihrer humilitas. „Teufel" ist nur das Gegenteil von Christi Tugenden. Die Höllenstrafen sind nicht wirkliche Flammen, sondern „perpetua mentis anxietas, quae peccandi consuetudinem comitatur". Alle diese Urteile aber sind — das sei am Schlusse nochmals betont — nicht einem religiösen Boden entquollen, wie bei Luther, dessen Wortlaut sie oft nahekommen, denn auch seine Frömmigkeit ist eine starke Spiritualisierung, sondern sie entsteigen einem rationalistisch-moralistischen Lebensgrunde.

In diesem Rationalismus liegt etwas Helles, Klärendes, Durchsichtiges, Einleuchtendes. Das ist zunächst eine wohltuende Wirkung seines Verzichtes auf alles Individuelle, Irrationelle. Aber in der Folge führt das zur Leere, zur Phrase [2]), also zum geistigen Tod [3]) —

[1]) op. 5, 30.

[2]) Vgl. das treffende Urteil Hermelinks über das Enchiridion (Reformbestrebungen S. 30).

[3]) Vgl. die Gotik, das künstlerische Hohelied des Individualismus, Irrationalismus — und dagegen die Renaissance, die zwar erst klärend wirkte, dann aber in akademischer Öde endigte. Man denke auch an den Schaden, den Dürers Kunst über dem unfruchtbaren Suchen nach der *Formel* des schönen Menschen nahm! Die Herrschaft der Phrase im Humanismus erscheint geradezu empörend, wenn sie sich selbst bei ernstesten Anlässen einmischt; vgl. z. B. Strauß, U. v. Hutten, 88. 544, und C. Neumann, Rembrandt S. 86. Indem übrigens der Humanismus überall den höchsten reinen Begriff aufstellte, absehend von aller individuellen Wirklichkeit, ist er schuld daran geworden, daß man sich an die *Unwahrheit der romanischen Superlative gewöhnte*, die ja eben immer den „höchsten" Begriff einer Sache darstellen. Diese Entwertung des Wortes hat, überschwenglich im Lob wie im Tadel, die Wahrhaftigkeit auch des religiösen Urteilens vielfach getrübt

religiös angesehen: zur Gleichgültigkeit, dem Schlimmsten, was es auf diesem Gebiete geben kann. Dem gegenüber fällt nur wenig ins Gewicht, daß die Renaissance des Christentums dem Laien eine Vereinfachung des Religiösen brachte. Denn diese zu bürgerlicher Tüchtigkeit bestimmende Reduktion hat sofort wieder einen starken Zug zum Philiströsen.

Wir schauen zurück. In vier Strömen floß die Frömmigkeit des ausgehenden Mittelalters dahin: der breiteste war die kirchlich anerkannte Volksfrömmigkeit mit ihrem Mechanismus und Materialismus, der auf seinem Rücken die buntesten Lasten in derber Freude an Farben und Dingen trug und doch auf dem Grunde den heißen Wunsch nach Vergegenwärtigung, nach greifbarer Sicherheit des Heils in sich barg, wie eine versunkene Glocke, deren Klang leise und heimlich das Wellenrauschen begleitete. Enger, aber dafür um so wütender und wallender brauste der Strom der apokalyptisch-sozialistischen Frömmigkeit dahin, auf das Ende wie auf einen strudelnden Abgrund hindrängend, dabei doch durch viele Kanäle mit dem Wasser volkstümlich-kirchlicher Frömmigkeit verbunden und auch in der Kirche geduldet. In vollem Gegensatz dazu stand das leise und sanfte Dahinströmen der Mystik, besonders der devotio moderna, „das Wasser Siloah, das stille gehet", mit ihrer verborgenen sanften Liebestätigkeit, ihrer Demut und geistigen Gottinnigkeit, ein Strom, in dessen klaren Fluten sich der blaue klare Himmelsdom am reinsten spiegeln konnte. Endlich der durchsichtige, nicht sehr tiefe Strom der Renaissance des Christentums, der, aus zwei Quellen stammend, Athen und Jerusalem, wohlgebildete Schiffe an die sauber geglätteten Ufer eines bürgerlich vernünftigen Lebens trieb.

Und nun strömten sie alle der Reformationszeit zu. Was ist da aus ihnen geworden? Zunächst könnte man fragen: Was hat die römische Kirche mit ihnen gemacht, die sie bisher in sich getragen hatte? und dann zweitens, inwieweit haben sie sich zu selbständigen Größen weitergebildet? Aber dies alles, so interessant es wäre, kann uns hier nicht beschäftigen. Wir haben nur zu fragen: Welche Verbindungen sind diese vier Frömmigkeitstypen mit der Frömmigkeit Luthers eingegangen?

Was hat Luther von ihnen gebrauchen können? Was mußte er an ihnen abstoßen? Wie hat er sie umgebildet, daß sie seinem Frömmigkeitsstile sich fügten?

Dem gehen wir jetzt nach. Indem wir aber die Frage so stellen, setzen wir voraus, daß etwas Gemeinsames zwischen diesen Frömmigkeitstypen und Luthers Frömmigkeit besteht. Die Ausführung wird zeigen, daß es sich tatsächlich so verhält. Doch ließ sich das auch von vornherein bei dem uns bekannten konservativen Wesen lutherischer Frömmigkeit[1]) vermuten. Bei der Scheu vor allem Sprunghaften, Zusammenhangslosen konnte sich Luther zu der überkommenen Frömmigkeit nicht radikal ablehnend stellen, sondern nur fortbildend.

Wenn wir aber das Verhältnis der Frömmigkeit Luthers zu der vorangehenden als Fort- oder Umbildung bezeichnen, so ist das nicht so zu verstehen, als ob es sich dabei immer um ein bewußtes Aufnehmen, Ausscheiden und Weiterbilden handle. Es ist zwar sicher, daß Luther mit allen vier Typen in bewußte persönliche Berührung getreten ist. Aber über der rein historischen Vermittlung von geistigen Zeitpotenzen schwebt stets der unmittelbare Anteil des geistig aufgeschlossenen Zeitgenossen an dem „Geist der Zeit", der von jenem in instinktiver Witterung als einem Glied dieser Zeit eingeatmet wird und ihn bewegt. Um so mehr ist dies natürlich bei einer Seele der Fall, die berufen war, ihre Zeit ganz zu durchfühlen, um sie dann über sich selbst hinauszuheben[2]).

1. Luthers Umbildung der kirchlichen Volksfrömmigkeit.

Zunächst ist zu sagen, daß Luther diesen ersten Typus stark beschnitten hat. Das lag im Wesen seiner ganzen religiösen Position. Indem er nämlich statt des Gehorsams das Vertrauen als

[1]) s. S. 30f.

[2]) Dieses unmittelbar (ohne Mittel) im Individuum aufsteigende Gefühl der Zeit steht nicht im Widerspruch zu der lutherischen Position, daß Gottes Geist nur durch Leibliches zu uns komme. Denn Luther meint damit religiöse Erkenntnisse, während es sich hier um religiöse Stimmungen handelt, eben um die Frömmigkeit. Vgl. auch die Ausführungen von A. Hauck, Deutschland und England in ihren kirchlichen Beziehungen S. 48f.

Herzpunkt der Frömmigkeit einsetzte, fiel damit das Heer all der verdienstlichen Leistungen weg, das in immer erregterer Fülle das Wesen der kirchlichen Frömmigkeit bestimmt hatte. Zugleich tritt hier ein damit verwandter Zug seiner Frömmigkeit hervor: die Geistigkeit, der Personalismus [1]), der uns in seiner Umbildung des vierten Typus wieder begegnen wird. Das sind alles sehr bekannte Dinge. So wertvoll aber und einschneidend diese Reduktion für den ganzen Gang der Reformation gewesen ist, zur Erkenntnis des Wesens lutherischer Frömmigkeit dient sie weiter nicht in ihrer rein negativen Betätigung. Viel interessanter ist, was Luther aus der Volksfrömmigkeit entnehmen konnte, um es umgebildet seiner Frömmigkeit einzuverleiben.

Der ungeheure religiöse Ernst, der das ausgehende Mittelalter auszeichnete, der heilige Eifer, der die Religion nicht bloß als Luxusgegenstand ansah, sondern als wirkliche Lebensnotwendigkeit, das alles konnte Luther einfach übernehmen als Lebenskraft auch seiner Frömmigkeit, gleichsam als religiösen Rohstoff.

In concreto aber übernahm er, umbildend, auch folgendes: Bei Charakterisierung dieses ersten Frömmigkeitstypus [2]) habe ich nachdrücklich herausgehoben den aller Materialisierung zugrunde liegenden und diesen zur Hälfte erklärenden Wunsch, das Heilige sich konkret zu vergegenwärtigen, es greifbar objektiv zu besitzen — das völlige Gegenteil des seitdem zur Herrschaft gelangenden Spiritualismus. Hier griff Luther zu. Um das ganz zu verstehen, müssen wir uns dessen erinnern, was auf S. 23 ff. über Luthers Grundbegriff von Gott und Welt gesagt worden ist. Wir sahen dort, wie Luthers Vertrauensfrömmigkeit völlig Ernst machte mit der Allgegenwart und Allwirksamkeit Gottes. Die Welt war ihm Gottes Welt, nicht des Teufels. Sie muß nicht erst für Gott erobert werden, wie der Calvinismus, das Täufertum und alle Sekten lehren. Denn jede Kreatur ist schon Gottes voll. In jedem Körnlein und jedem Baumblatt ist er. Nun hat freilich die Sünde über diese ganze Gotteswelt einen bösen Schatten geworfen. Aber sie ist noch einmal geheiligt worden: durch Jesus Christus — der hat durch seine heilige Berührung alle Kreaturen wieder geheiligt [3]). Von hier

[1]) S. 27 ff. [2]) S. 48 ff. [3]) S. 25.

aus ist für Luther die Möglichkeit gegeben, daß etwas Sinnlich-Wahrnehmbares so hoch geehrt wird, daß es dem Gläubigen Gott mitteile. Diese Möglichkeit wird Wirklichkeit in dem Wort Gottes und den beiden von Christus gestifteten Sakramenten. Hier haben wir ein durch ein objektives, sinnliches Mittel bewirktes Entgegentreten des Heiles. Aber — und darin bildet Luther das Mittelalter um — nur hier! Denn nur hier hat Gott, der überall ist, versprochen, sich fassen und greifen zu lassen. Und zweitens, der reformatorischen Frömmigkeit entsprechend, geschieht dieses Greifen nicht magisch unpersönlich, sondern persönlich, von Person zu Person. Der Mensch erlebt es als eine persönliche Begegnung Gottes.

Der sinnliche Charakter des Gnadenmittels wird von Luther sehr oft und sehr stark betont. Darum wollte er auch das völlige Untertauchen bei der Taufe haben — eben um der sinnlich konkreten Anschaulichkeit willen. Hiermit hängt erst recht seine vielumstrittene und vielbestrittene Abendmahlslehre zusammen. Man wird ihr niemals gerecht werden, wenn man sie nicht im Ganzen seiner Frömmigkeit betrachtet. Luther hatte genau wie die Volksfrömmigkeit, die er antraf und von der selbst herkam, das Bedürfnis, das Heil objektiv greifbar zu haben. Nur so glaubte er es fest zu haben. Darum hielt er an der objektiven Gegenwart des Leibes und Blutes Christi fest, ein Feind alles Spiritualismus [1]).

Die Umbildung besteht also darin, daß die Volksfrömmigkeit das Heilige und das Heil in allen möglichen Dingen suchte und dadurch zu einer materiellen Auffassung derselben gedrängt wurde, während Luther den objektiven, nur durch sinnliche Mittel wahrnehmbaren Charakter des Heiles zwar beibehielt, aber ihn 1. beschränkte auf die Gnadenmittel Wort und Sakrament und ihn 2. des Materialistischen entledigte durch seine biblisch-personelle Fassung dieser Gnadenmittel als bloßer Übergänge zwischen Geist und Geist. Das erste forderte sein Wirklichkeitssinn, der außerhalb der Schrift keine religiöse Wirklichkeit anerkennen konnte,

[1]) WA. 2, 727; 6, 534. Zum Ganzen ist wieder auf R. H. Grützmacher, Wort und Geist, zu verweisen, sowie auf desselben Schrift: Das ev. Verständnis der Sakramente 1906, S. 12 ff.

das zweite gebot sein alles persönlich gestaltendes Vertrauen zu Gott und seinen Gnadenmitteln.

2. Die Umbildung der apokalyptischen Frömmigkeit.

Es ist schon darauf hingewiesen worden, daß kirchliche Volksfrömmigkeit und apokalyptische ein breites Gebiet des Gemeinsamen besaßen. Das wichtigste Stück war darin die Angst vor dem hereinbrechenden Gericht Gottes. Denn diese herrscht in beiden [1]) Typen. Nur ist es in der Apokalyptik noch krasser ausgedrückt. Darum ist dieser Zug hier zu beleuchten. Diese Angst war die logische Folge einer religiös erregten, aber religiös irregeleiteten und darum verzweifelnden Zeit. Die Kirche stellte ein Gesetz nach dem anderen auf, immer detaillierter, immer enger wurde das Leben umgrenzt — die Folge war schwerste Gewissensnot [2]). Luthers Vertrauensglaube hat diese Not einfach zerbrochen. Wie für ihn die größte Forderung ist, an Gottes Gnade zu glauben, so ist ihm das Verwerflichste, traurig zu sein oder gar zu verzweifeln [3]). Diese Wirkung von Luthers Vertrauensglauben ist so stark, daß man hier nicht mehr von Umbildung, sondern nur noch von totaler Umkehrung reden kann; es gehört gerade zu dem Größten an Luther, daß er es fertig brachte, einer verzweifelnden Generation aus aller Not zu helfen, sie aus der captivitas babylonica in die libertas Christiana zu führen; in die Freiheit von den gewissensmarternden kirchlichen Gesetzen gänzlich und von den göttlichen als non a faciendis, sed accusantibus [4]). Er überwand durch sein gesetzesfreies Evangelium die Todesangst des Mittelalters, denn der Stachel des Todes ist die Sünde, die Kraft aber der Sünde ist das Gesetz. Darum fürchtet er sich nicht vor dem jüngsten Tag, sondern wünscht und betet ihn vielmehr sehnlichst herbei: „Komm, lieber jüngster Tag"! [5]).

Wenn aber Luther der Apokalyptik das Furchtsame ihrer Eschatologie nahm, die Eschatologie selbst hat er nie auf-

[1]) Ein Beispiel s. S. 54 Anm. 1.

[2]) Ein Beispiel aus dem Laienkreise: „Ach Gott, erlös dein armes Volk, das dar [= dazu] durch großen Bann und Gebot gedrungen wird, der es keines gern thut, darum es stätigs sündigen muß in seinem gewissen, so es die übergehet": Dürer 1521 (Lange u. Fuhse S. 163).

[3]) WA. 2, 717 f.; s. o. S. 18 f.

[4]) WA. 8, 608. [5]) Vgl. meinen Antichrist S. 168 f. und o. S. 27.

gegeben. Hier hat er wirklich übernommen und das Übernommene umgebildet.

Das Eschatologische begleitet Luther auf allen Stadien seines Entwicklungsganges. Es gehört zum eisernen Bestand seiner Frömmigkeit. Von den ersten überlieferten Äußerungen[1]) bis zu seinem Tode ist es wie eine ernste Musik, die nie unterbrochen wird. Wenn auch Tonart und Dynamik wechseln mögen, die Melodie bleibt dieselbe: „Der Tag steht vor der Tür!" Seine Eschatologie biegt aber nun die apokalyptische des Mittelalters zu einer prophetischen um[2]). Diese beiden Arten von Eschatologie begegnen uns bekanntlich schon in der Frömmigkeit Israels. Das Wesen der prophetischen Eschatologie ist dort ein Schauen der Völkergeschichte, der vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen, von einer hohen Warte aus in großen, lapidar einfachen Grundlinien — wie man von einem Berggipfel eine weite Landschaft überschaut. Niemals stellen die Propheten Berechnungen im einzelnen und kleinen an. Sie pflanzen nur große, allgemeine, rein religiöse Gesichtspunkte auf. „Glaubet ihr nicht, so bleibet ihr nicht" (Jes. 7, 9). „Durch Stillesein und Hoffen würdet ihr stark sein" (Jes. 30, 15). „Israel wird erlöst werden durch den Herrn, durch eine ewige Erlösung" (Jes. 45, 17). „Der Herr wird alle Götter auf Erden vertilgen und sollen ihn anbeten alle Inseln unter den Heiden, ein jeglicher an seinem Ort" (Zeph. 2, 11). Man denke auch an die Bußrufe über Israel wie die „Lasten" über die Heidenvölker. Die bunten Einzelheiten dagegen, mit denen die Propheten die messianische Zukunft ausmalen, sind nur poetische Veranschaulichungen, die für das Verständnis und den Geschmack der Orientalen unerläßlich sind.

Ein ganz anderes Licht leuchtet uns aus den Denkmälern apokalyptischer Eschatologie entgegen. Sie ist in den Makkabäerkämpfen geboren, einer Periode, die sich selbst als Epigonenzeit beurteilt hat, weil sie prophetenlos war[3]). Die Apokalyptik verhält sich zur prophetischen Frömmigkeit wie ein unruhig flackerndes, ewig wechselndes kinematographisches Bild zu einer Plastik Michel-

[1]) Antichrist S. 89 f.

[2]) Vgl. meinen Aufsatz: Apokalyptische und prophetische Frömmigkeit seit dem Ausgange des Mittelalters, Zeitschr. f. Religionsunterricht XIX, 2 (1907).

[3]) 1. Makk. 4, 46; 9, 27; 14, 41.

angelos in ihrer stillen Größe, wie sprühendes Feuerwerk zum ruhigen Glanz der Sterne, wie die flackernde Protuberanz zum Sonnenlicht. Wir haben sie schon oben charakterisiert, es bedarf keiner Wiederholung. Genau so verhält sich Luthers Eschatologie zu jener Apokalyptik des Mittelalters. So setzt er z. B. an die Stelle jenes phantastischen Antichristromanes als Antichrist eine Institution, die hell im Glanze der Geschichte wie der Gegenwart vor aller Augen offen dalag, das Papsttum — das war ein Sieg, wie ihn einst Jesu Eschatologie über die jüdische Apokalyptik gefeiert hatte: die klassische Klarheit über verwirrte Phantastik. — Ich habe S. 53 darauf hingewiesen, wie die Apokalyptik bei allem wechselnden Farbenspiel doch im Grunde recht armselig ist. Demgegenüber ist die prophetische Eschatologie durchaus schöpferisch. Indem nämlich Luthers Wirklichkeitssinn ihn jene ganz bunte Phantastik abstoßen und nach geschichtlichen Realitäten umschauen ließ, führte ihn sein grimmiger Zorn auf die vergangene Wirklichkeit des Papsttums und ließ ihn hier Entdeckung über Entdeckung machen. Die Magdeburger Zenturien, die an den Pforten der modernen Geschichtsschreibung stehen, sind eine unmittelbare Wirkung dieses Luthergeistes. Indem sich aber so die prophetische Eschatologie als schöpferisch zeigte, verzichtete sie an einem anderen Punkte völlig auf eine Mitarbeit: auf die Berechnung des Endes und seiner Vorzeichen. Luther besaß ja, wie wir gesehen haben[1]), eine naturhafte Abneigung gegen alles Berechnen und hat alle die getadelt und verspottet, die dieser heiligen Mathematik huldigten. Auch in seiner Verwerfung der Astrologie, der Melanchthon so ergeben war, zeigt er den inneren Zusammenhang seines Wesens, indem er stets diesem gemäß handelte und urteilte.

So ist Martin Luther der Bahnbrecher einer prophetischen Frömmigkeit, d. h. einer frommen Betrachtung der Geschichte von einfachen, großen, rein religiösen Gesichtspunkten aus — auch hier ein Umbildner im Stile der Gesamthaltung seiner Frömmigkeit.

3. Die Umbildung der mystischen Frömmigkeit.

Von vornherein ist zu sagen, daß Luther von der echten Mystik nichts gebrauchen konnte, da er prinzipiell aller Spekulation

[1]) S. 21.

absagte, daß er aber von der kirchlichen Mystik, besonders in der Form der devotio moderna, wertvolle Linien übernehmen durfte. Wir sahen, wie diese mystische Richtung auf alle pantheistischen Spekulationen verzichtete und kirchliche Korrektheit mit einem praktischen Christentum zarter inniger Färbung verband, wie sie das Apophatische jener echten Mystik in den ethischen Begriff der Demut umbildete, das Nichtsseinwollen in das freundliche Verzichten, Dienen in der Liebe — also eine Frömmigkeit praktisch-demütiger Innerlichkeit und hoher Geistigkeit war, soweit letzteres der Einschlag bernhardinischer Jesuserotik wie die eifrig gepflegte eucharistische Frömmigkeit zuließ.

Luther hat diesen Frömmigkeitsstil in entscheidenden Jugendjahren kennen gelernt — fünfzehnjährig, bei den Nullbrüdern in Magdeburg. Die nächste Station ist dann die für Luther so entscheidende Berührung mit der mystischen Frömmigkeit Staupitzens, die ihn aus der Verzweiflung zur mystischen Demut und zur Hoffnung führte. Dann taucht eine Spur seiner Bekanntschaft in der ersten Psaltervorlesung auf [1]), wo er zweimal den Mauburnus zitiert, über dessen Bedeutung man bei Böhmer nachlesen muß [2]). Dann lobt er in der Römerbriefvorlesung von 1515/6 [3]) Geert Groote ob seines Traktates Beatus vir: „ubi loquitur non ut temerarius philosophus, sed ut sanus theologus". Nun ist zwar nicht dieser, sondern Gerhard von Zütphen der Verfasser dieser Schrift. Doch auch dieser gehört den fratres de communitate an, ist sogar ein besonders beliebter Vertreter der devotio moderna gewesen, so daß Luthers Lob eben doch jene Frömmigkeit trifft. 1516 lernt Luther dann den homo dei Tauler kennen und die Deutsche Theologie, die ihn allerdings hinter die devotio moderna zurückführte, mehr nach der Seite der echten Mystik; doch wurde sie von Luther im kirchlichen Sinn verstanden.

Die fromme ergebene Stimmung der devotio moderna finden wir bei Luther sehr oft, nicht bloß in seinen Anfangsjahren; wir haben oben S. 26 darauf hingewiesen, daß solche Ergebung im Wesen der Frömmigkeit seines Vertrauensglaubens begründet lag.

[1]) WA. 3, 380. 648.
[2]) Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu S. 44, 2.
[3]) ed. Ficker 2, 145.

Wenn er z. B. in seiner Schrift von den Mönchsgelübden [1]) sagt: „Die wahre Vollkommenheit besteht darin, daß einer mit tapferem Glauben Tod, Leben, Ruhm und die ganze Welt verachtet und mit brünstiger Liebe allen untertan ist" oder: „Das ist der wahre Heilsweg: sich Gott unterwerfen, im Glauben ihm nachgeben und schweigen, allen Stolz auf eigene Werke fahren lassen" [2]), so ist das genau der Geist der devotio moderna (nur durch ein paar kräftige lutherische Linien gestärkt), oder wenn er tadelt, daß manche bloß die fetten Sünden ins Auge fassen und die feinen übergehen [3]) — oder das wahrhaft fromme Leben gegenüber dem Mönchtum in Selbstzucht, Nächstenliebe, Betrachtung göttlichen Wortes und Verzicht auf Verdienst vor Gott aufgehen läßt [4]) — dann beschreibt er Zug für Zug das Leben der fratres devoti. Darum lehnt er es auch — genau wie diese — ab, die Frömmigkeit in besonderen Kraftleistungen sportlicher Art zu bewundern. Früher hatte er sich wohl unter einem rechten Heiligen einen Mann vorgestellt, der in der Einsamkeit lebte, sich aller kräftigen Speise und Trankes enthielt und sein Leben nur fristete von Wurzeln und Quellwasser [5]). Jetzt verwirft er das, ganz wie die fratres, als Irrtum und Sünde.

So befindet sich Luthers Frömmigkeit mit jener devotio moderna in weitgehender Übereinstimmung. Was hat er aber an ihr *umgebildet*? Wenn ich recht sehe, ist es, abgesehen von ihrem Hängen am römischen Dogma, insbesondere am eucharistischen Sakrament, ihre *Stellung zu Christi Person und Werk*. — Die Stellung der devotio zu Jesus ist nicht die des Glaubens, sondern der sich hingebenden, in der imitatio gipfelnden Liebe, die nicht ohne erotischen Einschlag bleibt. Ich habe S. 57 f. davon gesprochen und darf darauf zurückweisen. Es ist dort auch davon die Rede gewesen, wie für die devotio moderna bei der Betrachtung des Leidens Christi das Gefühl des Mitleides und Mitleidens überwiegt statt des getrosten Glaubens an die machtvolle Überwindung der Menschheitsschuld durch das Kreuz Christi. Man hat den Eindruck, als träfe Luther direkt die devotio moderna, wenn er in dem „Sermon von der Betrachtung des hl. Leidens Christi" (1519) sagt,

[1]) WA. 8, 584. [2]) WA. 8, 589. [3]) WA. 8, 593.
[4]) WA. 8, 604. [5]) WA. 40, 2. 103.

manche hätten „eyn mit leyden mit Christo, yhn zu clagen vnd zu beweynen als eynen vnschuldigen menschen glych wie die weyber, die Christo von Jerusalem nach folgten“ [1]). Wenn es dann weiter heißt: „Dem Bild vnd leyden Christo mustu gleych formig werden ... zitteren, beben vnd alles fulen, was Christus am Creutz leydet“ [2]), so ist das wieder die imitatio der devotio moderna, aber echt lutherisch — daran kann man die Umbildung studieren! — geht es dann weiter: „Nu kummen wir zu dem Ostertag vnd aufferstehung Christi ... [da brauchst du] nit das leyden Christi mehr an zusehen (dan das hat nu seyn werck gethan vnd dich erschreckt)“, sondern sollst „ansehen seyn fruntlich hertz, wie voller lieb das gegen dir ist, die yhn dazu zwingt, das er deyn gewissen vnd deyn sund so schwerlich tregt. Alßo wirt dir das hertz gegen yhn susse vnd die zuuersicht des glaubens gestercket“ [3]).

Am gewaltigsten dringt Luther über die Passionsbetrachtung der devotio moderna hinaus in der berühmten Stelle der „Freiheit eines Christmenschen“ (zum 18.): „Auß dem allen lernen wir, das es nit gnug sey gepredigt, Wen man Christus leben vnd werck oben hynn vnd nur als ein histori vnd Croniken-geschicht predigt [in der lateinischen Ausgabe folgt der Zusatz: quas nosse satis sit ad vitae formandae exemplum, quomodo ii qui nunc optimi sunt, praedicant] ... Er ist [= ihrer gibt es] auch vill, die Christum alßo predigen vnd leßen, das sie ein mit leyden vbir yhn habenn, mit den Juden zurnn odder sonst mehr kyndisch weyß drynnen vben. Aber er soll vnd muß alßo predigt sein, daß mir vnd dir der glaub drauß erwachß vnd erhalten werd“ [4]). Und nun geht es im Ton des lutherischen Frohgefühles weiter, von dem S. 13 f. die Rede gewesen ist.

Eine interessante Umbildung mystischer resignierender Demut in lutherische Glaubensfreudigkeit liegt ferner vor in dem bekannten Luthervers:

„Schweig, leid, meid und vertrag,
dein Not allein Gott klag,
an Gott ja nicht verzag,
dein Glück kommt alle Tag.“

---

[1]) WA. 2, 136. [2]) WA. 2, 138. [3]) WA. 2, 139 f.
[4]) WA. 7, 29.

Dieser Spruch stammt in seinem Anfang aus der deutschen Mystik. Bei Tauler (ed. Vetter) begegnen wir wenigstens öfters der Zusammenstellung: „miden, liden, swigen, verachten und din selbes verloignen in warer gelassenheit" (Vetter S. 206), „swig und lide dich" (308, 397); „swig und blib, lide" (370); „swig und lide mide" (376), also lauter negativa: Luther fügte das Positive hinzu, das Vertrauensmotiv zum Demutsmotiv [1]).

Zusammenfassend können wir nun sagen: Luther hat die Innerlichkeit der devotio moderna als wertvollstes Stück mittelalterlicher Frömmigkeit, als Schatz im Acker mit Freuden übernommen, doch ihre zu Passivität und weicher Hingabe neigende Art zu kräftiger *männlicher Freudigkeit* umgebildet und die imitatio des demütig leidenden Christus durch den getrosten *Glauben* an den Sünde und Tod überwindenden Herrn ersetzt [2]).

4. Die Umbildung der Frömmigkeit der Renaissance des Christentums.

Das Wesen dieses vierten Typus von Frömmigkeit war, wie wir gesehen haben, Rationalisierung und Moralisierung des kirchlich volkstümlichen Lebens im Anschluß an hellenische, besonders platonisch-stoische Formen und mit Verwendung gewisser Aussprüche der Bergpredigt und ethisch verstandner Sentenzen des Paulus. Diese beiden Grundlinien treten besonders deutlich hervor in der Bekämpfung des Statutarischen der Volksfrömmigkeit. Nun begegnen wir bei Luther genau derselben Kritik. Auch *seine* Frömmigkeit vermochte diesen bunten Zauber nicht zu ertragen. Er hat einmal (in der „Vermahnung an die Geistlichen, versammelt auf dem Reichstage zu Augsburg", 1530 [3])) eine lange Proskriptionsliste von Stücken zusammengestellt, die in der römischen, der „gleißenden" Kirche, und von solchen, die in der evangelischen, der rechten Kirche gelehrt werden. Das ist eine höchst anschauliche Konfrontierung von materialistischer und geistiger Frömmigkeit. Zu der ersten Reihe gehört

[1]) Auf eine ähnliche Umbildung macht Steinlein aufmerksam im Korrespondenzblatt für die ev.-luth. Geistlichen in Bayern 1915, S. 162 ff.

[2]) Auf die feinen, hierhergehörigen Ausführungen Böhmers (Th. Litbl. 1917, Nr. 8) einzugehen, kann nicht Aufgabe dieser *Skizze* sein, sondern muß einer schon geplanten weiteren Darstellung vorbehalten werden.

[3]) WA. 30, 2, 345 ff.

Ablaß, Opfermesse, Fegfeuer, Poltergeister, Wallfahrten, Vigilien, Marien- und Heiligenverehrung, Butterbriefe, Kirchweihe, Bildweihe, Glockenweihe, Unterschied der Speisen, der Tage, der Kleider, Platten, Alben, Chorhemden, Altartücher, Lichter, Leuchter, Bilder, Kruzifixe, Kerzen, Fahnen, Rauchfässer usw., im ganzen 114 Nummern. Zur evangelischen Kirche gehören Gesetz, Evangelium, Sünde, Gnade, Glaube, Vergebung der Sünden, Liebe, Kreuz, Hoffnung, rechter Katechismus, Gebet, Obrigkeit usw. Doch erkennt in der ersten Reihe Luther manches an, was nicht ganz zu verwerfen ist, sondern ihm als Mittel zur Kindererziehung dienlich erscheint — nur soll man keine Glaubensartikel daraus machen. Ebenso ließ Erasmus in seinem Enchiridion manche dieser Äußerlichkeiten gelten als adminicula pietatis, necessaria infantibus in Christo (Can. 5).

Ein paar weitere Beispiele seien noch herausgehoben. Ganz wie Erasmus verwirft Luther die äußerliche Heiligenverehrung und weist darauf hin, daß es besser sei, ihr Leben nachzuahmen statt ihnen Kerzen anzuzünden. Das Kreuz Christi ist für beide nicht eine Reliquie, sondern das Leiden um Christi willen. Die beste Marienverehrung findet jener wie dieser in einer Nachahmung ihrer Demut. Wallfahrten verwirft Luther wie Erasmus als unnütz und gefährlich. Ums heilige Grab bekümmert sich Gott „wie um die Kühe in der Schweiz“ [1]). „Got fragt nit nach kreutzen, Ablaß, streitten [gegen die Türken]. Er wil ein gut leben haben“ [2]). Gut sind bloß die Werke, die Gott geboten hat [3]). Darum verwirft Luther wie Erasmus das Mönchtum, das sie beide mit den Pharisäern vergleichen [4]). Vollkommenheit ist an keinen besonderen Stand gebunden. Man kann und soll im täglichen Berufe sich in der Vollkommenheit üben [5]). Zur Vergeistigung des kirchlichen Materialismus gehört es auch, wenn Luther wie Erasmus die Höllenstrafen nicht in den Flammen, die den Leib quälen, sondern in seelischer Pein findet [6]) (wie auch die Mystik weithin). Auch die Höllenfahrt Christi wird von ihm dementsprechend vergeistigt; ihr Sinn ist nur, daß Christus ein Herr ist über alles [7]).

In allen diesen Urteilen scheint Luther einfach den Erasmus

[1]) WA. 8, 562. [2]) WA. 7, 443. [3]) WA. 6, 204.
[4]) Schluß des Enchiridion u. Löfche, Analekta S. 270. [5]) WA. 11, 249.
[6]) These 16 der 95 und WA. 7, 359 f. [7]) WA. 32, 63 f.

und die ganze Frömmigkeit der Renaissance des Christentums zu wiederholen; so wörtlich stimmt alles zusammen. Und doch liegt auch hier nicht eine bloße Übernahme dieses Typus vor, sondern eine prinzipielle Umbildung.

Gewiß mag Luther manche Anregung, mindestens Bestätigung und Vorbereitung seiner Kritik hier gefunden haben[1]), allein die Motive, aus denen heraus beide so urteilten, waren doch wesentlich voneinander verschieden. Bei Erasmus und den Seinen ist die ganze Frömmigkeit rational unterbaut und damit moralistisch orientiert. Es ist die Frömmigkeit der Aufklärung mit ihrem nüchternen, sog. gesunden Menschenverstand. Gewiß vertreten beide, Erasmus ebenso wie Luther, eine geistige Frömmigkeit, aber dieser „Geist" erwuchs bei Luther aus dem Glauben, bei Erasmus aus der Vernunft. Erasmus lehnte den katholischen Materialismus ab aus Erwägungen allgemein vernünftigen Menschentums, Luther, weil ihn sein religiöses Gewissen dazu zwang. Daneben konnten Erasmus und die Erasmianer über diese Dinge lachen und spotten, denn sie sahen die Dummheit darin, Luther konnte es nicht, denn er sah die Sünde darin[2]) — über Sünde aber lacht man nicht. Erasmus verwarf die Zeremonien, weil sie sittlich Minderwertiges gegen Besseres betonten, Körperliches gegen Geistiges, also als ethische Gefahr, Luther, weil sie vor Gott als Verdienst gelten wollten, also als religiöse Gefahr. Auch Erasmus lehnt die Sitte ab, sich in einer Franziskanerkutte begraben zu lassen. Grund: „nihil proderit vestis similis mortuo tibi, si mores fuerunt dissimiles vivo" (Ench.), Luther verwirft es, weil es falsche Zuversicht des Heiles ist[3]): dort logische, hier religiöse Gründe. Wie Luther nur aus religiösen Gründen kritisiert, kann man an seiner Stellung zum Volksaberglauben sehen: er lehnt hier nämlich nur das ab, was unmittelbar gegen den Trost des Evangeliums ver-

[1]) Albert Pius, Bischof v. Capri, wirft in einer eigenen Schrift dem Erasmus vor, daß seine Bücher das Arsenal seien, aus dem Luther die Waffen genommen. Strauß, Hutten 2. A. S. 550.

[2]) Luthers Zorn über die captivitas der Messe ist am größten bei der 3., denn diese ging gegen den Trost des Evangeliums; die beiden ersten gingen nur gegen den Ritus und die Logik: Altera captivitas mitior (WA. 6, 508) und tertia longe impiissimus usus (WA. 6, 512).

[3]) WA. 50, 644 u. Anm.

stieß oder gegen ein klares Bibelwort oder was mit der römischen Praxis irgendwie zusammenhing. Das andere benutzt er ruhig weiter zu drastischer Ausmalung religiöser Ideen. Erasmus lehnt den Aberglauben theoretisch ab, Luther praktisch [1]). Denselben Unterschied können wir auch bei der beiderseitigen Bibelkritik beobachten: Erasmus urteilt philologisch-historisch: der Epheserbrief ist ihm wegen des Stiles verdächtig, der Jakobusbrief, weil er non referre videtur maiestatem et gravitatem apostolorum, also aus stilästhetisch-literarischen Gründen. Für Luther dagegen wird eine biblische Schrift verdächtig durch ihren Abstand von der Gnadenpredigt des Evangeliums: also aus religiösen Gründen.

Dieser lange verschleierte innere Gegensatz der beiden Geistesführer konnte auf die Dauer nicht unerkannt bleiben: er trat in grelle Beleuchtung in der Fehde über den freien Willen, die letztlich ein Streit zwischen rationalistischem Moralismus und der absoluten Religiosität war — der absoluten. Das ist ein springender Punkt. Erasmus vermochte sich — das liegt eben im Wesen seines Standpunktes begründet — aus einer gewissen Relativität nie zu erheben. Darum ist er religiös stets ein Skeptiker gewesen. Hierin offenbart sich der größte Gegensatz zwischen der Frömmigkeit der Renaissance und dem Luthertum. Dort religiöse Relativität, hier absolute Gewißheit. „Quid est incertitudine miserius?" fragt Luther in seiner Gegenschrift. „Spiritus s. non est scepticus nec dubia aut opiniones in cordibus scripsit, sed assertiones, ipsa vita et experientia certiores et firmiores". Dieses sich Verlassen auf Gott führt ihn dort bis zum Determinismus weiter, den man nur dann richtig beurteilt, wenn man ihn versteht wie die „starken Stellen" der Bergpredigt, nämlich als richtunggebende Linien [2]).

So hat Luther schließlich zu diesem Frömmigkeitstypus, mit dem er eine Zeitlang verwechselt werden konnte und verwechselt worden ist [3]), eine ganz überwiegend ablehnende Stellung ein-

[1]) Klingner, Luther und der deutsche Volksaberglaube 1911, S. 19 ff., 47.

[2]) Diese Heilsunsicherheit stellt den Erasmus wieder auf die Seite der Volksfrömmigkeit, die ebenfalls daran litt, nur mit dem Unterschiede, daß es diesem Schmerzen bereitete, jener nicht. Überhaupt fügt sich schließlich die ganze humanistische Frömmigkeit völlig in den Rahmen des Katholischen, vgl. Hermelink, Die relig. Reformbestrebungen des deutschen Humanismus 1907.

[3]) Die Dunkelmännerbriefe, auch die Volkskunst, die dichtende wie die

genommen. In den ersten drei Typen steckte doch wenigstens noch Religion, in diesem fast nicht mehr. Wohl konnte Luther Gebrauch machen von der starken Kritik, die die Humanisten an der Volksfrömmigkeit übten, und auch von ihrer Bibelarbeit hat er viel lernen können, aber er mußte beides total anders begründen, nämlich beidemale religiös. Dagegen erschien restlos brauchbar die bürgerliche Tüchtigkeit dieser Richtung, die Weisheit für diese Welt, die in Luthers Frömmigkeit nach ihrer nüchternen Seite wieder erscheint (s. o. S. 26). Ebenso befruchtet vom Humanismus, aber wenig zum Segen, ist auch die allmählich wachsende Lehrhaftigkeit in Luthers Frömmigkeit, wie schon oben Seite 35 gezeigt worden ist.

Abschluß.

Wir können nun folgende Ergebnisse verzeichnen: 1. Martin Luther, einer der größten Konservativen aller Zeiten, hat mit dem Mittelalter nicht schlechthin gebrochen, sondern aus seiner Frömmigkeit entnommen, was er gebrauchen konnte: aus der Volksfrömmigkeit den Realismus und die Objektivität des Heiles, aus der Apokalyptik die Eschatologie, d. h. die religiöse Geschichtsbetrachtung, die von dem in Nähe erwarteten Ende helle Strahlen bekommt, aus der devotio moderna die Innerlichkeit und Geistigkeit des frommen Lebens, aus der Renaissance des Christentums die Kritik der kirchlichen Zustände, das griechische Neue Testament und die Tüchtigkeit bürgerlichen Lebens. Ich betone noch einmal: wenn hier von „Übernahme" die Rede ist, soll nicht gesagt werden, daß Luther nicht von sich selbst aus, von seinem im ersten Kapitel dargelegten frommen Wesen auf all dies gekommen wäre. Es soll damit nicht eine Abhängigkeit, eine Aufteilung Luthers in schon Dagewesenes behauptet, sondern nur die geistige Gemeinschaft, der historische Zusammenhang festgestellt werden, in den sich seine Frömmigkeit stellt[1]).

zeichnende, stellen die beiden mehrfach nebeneinander und Dürer konnte nach Luthers Verschwinden 1521 den Erasmus als Fortsetzer seines Werkes aufrufen.

[1]) Vgl. dazu die treffenden Bemerkungen v. Belows in der Rektoratsrede über „Die Ursachen der Reformation". Freiburg 1916, S. 61.

Es soll damit nur konstatiert werden, daß Luthers fromme Erscheinung keinen absoluten Bruch mit der Geschichte christlicher Frömmigkeit bedeutet, daß er vielmehr mit allen wichtigen Frömmigkeitstypen der Zeit, in die er trat und die er höher heben sollte, innerlich irgendwie verbunden ist. So finden wir nirgends einen radikalen Riß. Vielleicht liegt das im germanischen Charakter begründet, der im Gegensatz zu dem romanischen das Sprunghafte nicht liebt. Denn jener ist, um einen Ausdruck aus der Goethezeit [1]) zu gebrauchen, neptunisch, dieser vulkanisch veranlagt. Jener brachte die Reformation, dieser die Revolution. Man vergleiche auch Calvins subita conversio und Luthers langes Ringen im Kloster.

Doch hat Luther diese vier Typen wahrhaftig nicht ungeprüft übernommen, sondern, wie wir gesehen haben, in ihrem Wesen *umgebildet*, sich gemäß gemacht. Die materialistische und mechanistische Volksfrömmigkeit wurde *vergeistigt*, die Apokalyptik *ernüchtert*, die devotio moderna *gestärkt*, die Renaissance des Christentums *vertieft*.

Von der Volksfrömmigkeit und Apokalyptik (zusammengefaßt als ein Zurücksinken in die *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*) drohte der kommenden Frömmigkeit *Materialisierung*, von der devotio moderna und der Renaissance des Christentums aber *Spiritualisierung*. Luther hat mit seiner Frömmigkeit *beide* Gefahren beschworen, indem er zwischen beide Seiten die *Vergeistigung* stabilierte wie einen rocher de bronce. Unter Spiritualismus verstehe ich dabei Verzicht auf alles Objektive, von außen Kommende, Horchen auf die inneren Quellen der Seele (= Enthusiasmus); unter Vergeistigung Durchdringung von Objekt und Subjekt, das Sinnliche als (notwendigen) Träger des Geistigen, aber doch nicht als Selbstlauter.

So steht Luthers Frömmigkeit in einer Mitte [2]).

[1]) Bielschowsky, Goethe. Bd. II 441 f. 535. 659.

[2]) Hegels Phänomenologie des Geistes, wonach der absolute Geist seiner selbst bewußt wird, indem er sich (in der Kunst) anschaut, (in der Religion) vorstellt und (in der Philosophie) denkend begreift, entspricht ganz dem historischen Werdegang der Frömmigkeit von dem in sinnlicher Anschauung befangenen Mittelalter über die vergeistigende Reformation Luthers zu den konsequenten Spiritualisten. Luther wäre also danach der reine Vertreter der „Religion" — was er ja auch ist.

Das hat er selbst schon gemerkt. In der Schrift „Von den Konzilien und Kirchen" (1539) entwickelt er folgenden Gedanken [1]: Gott hat seine Kirche gegründet auf Wort und Sakrament. „Da nu der Teuffel sahe, das Gott eine solche heilige Kirche bauet, feiret er nicht und bauet seine Capellen dabey, gröſſer, denn Gottes Kirche ist." Da er nämlich merkte, „das Gott euſſerlich ding nam, als Tauffe, Wort, Sacrament, Schlüſſel etc., dadurch er seine Kirche heiligte, Wie er denn alle zeit Gottes Affe ist ... nam er auch euſſerliche ding fur sich, die solten auch heiligen ... Also hat er durch die Bepste und Papisten lassen weyhen oder heiligen Wasser, saltz, kreuter, kertzen, glocken, bilder, agnus Dei, pallia, altar, caseln, platten, finger, hende. Wer wils alles erzelen?" — Nun hat die Reformation Luthers diesen Materialismus offenbart, in der Wurzel zerknickt und die wahren „äußerlichen Dinge" wieder hergestellt. Da gedachte der Teufel in seinem Herzen also: „Wird jemand aufftretten, der meine Kirche, Sacrament und Bischove wird angreifen, als solte euſſerlich ding nicht selig machen, so sollen Gottes wort und Sacrament auch mit zu grund gehen. ... Sol meins nicht gelten, so mus seines viel weniger gelten.... Also ist's auch gegangen; [es] fielen die Leute ... dahin, das die Tauffe als ein euſſerlich Wasser, das Wort als ein euſſerlich Menschliche rede, die Schrifft als ein euſſerlicher buchstabe von tinten gemacht, das Brot und Wein als vom becker gebacken, solten schlecht nichts seyn, denn es weren euſſerliche vergengliche ding. Also gerieten sie auff das geschrey: Geist, Geist, der geist mus thun, der Buchstabe tödtet."

Ein andermal, schon 1522, spricht Luther ebenso davon, daß der Teufel bald auf die linke Seite, bald auf die rechte falle, und schließt daraus: „Darumb ist vnß nott, das wir auff der rechten Mittelstrassen bleiben" [2].

Luther — eine Mitte. Freilich, wenn wir die Magnetnadel seines Frömmigkeitskompasses anrührten, würde sie ein klein wenig von den Schwärmern, den Spiritualisten, zurück zur römisch-katholischen Volksfrömmigkeit neigen. „Ehe ich mit den schwermern wolt eytel wein haben, so wolt ich ehe mit dem Bapst eytel blut halten" [3], sagt er in einer allerdings sehr heißen Schrift, im großen Bekennt-

[1] WA. 50, 644 ff. [2] WA. 10, 2, 24. [3] WA. 26, 462.

nis vom Abendmahl von 1528. In diesem Sinne machte ihm Karlstadt den Vorwurf, des Antichrists nachgeborener Sohn zu sein, Luther selbst meinte schon, man würde ihn einen zwiefältigen Papisten schelten [1]), und noch jetzt wird diese Position dem Reformator zum Tadel angerechnet — nur in etwas höflicherer Form [2]) [3]). So erscheint nach unserer Untersuchung Luthers Frömmigkeit als eine gesunde Mitte zwischen zwei Frömmigkeitsextremen: zwischen Materialisation und Spiritualisation, jenen beiden Mißbildungen, die in der Geschichte der Frömmigkeit zu keiner Zeit gefehlt haben, sondern immer, wenn auch mit verschiedener Reinheit und Anziehungskraft, vertreten gewesen sind, aber stets einen unverkennbaren Schaden bedeutet haben.

Das kennzeichnet Luthers Position, wenn wir auf ihren bleibenden Wert sehen. Ihre historische Relation aber wird aus den drei Parallelen deutlich, die wir am Schlusse noch ziehen wollen.

1. Luther ist nicht der einzige Prophet des 16. Jahrhunderts gewesen, der sich mittelalterliche Frömmigkeitstypen nutzbar gemacht hat. Neben ihm steht Loyola. H. Böhmer hat in seinen Studien zur Geschichte der Gesellschaft Jesu darauf hingewiesen (S. 155 ff.), wie im Jesuitenorden drei mittelalterliche Strömungen aufgenommen wurden: der Humanismus, die Scholastik und die devotio moderna. Luther hat die erste und die dritte auch übernommen, aber mit welch charakteristischem Unterschied! Mit dem Humanismus stimmte er zusammen in der Bibelexklusivität und in den Zielen seiner Kritik an der Volksfrömmigkeit, Ignaz dagegen

---

[1]) WA. 18, 73. 138. 177. 20, 338.

[2]) Z. B. Anrich, M. Bucer 1914, S. 46; vgl. auch meinen Artikel über „Luth. und ref. Frömmigkeit" in der Allg. Ev.-Luth. KZ. 1913, S. 316.

[3]) Umgekehrt stehen die Reformierten. Sowohl Zwingli wie Calvin neigen zum Spiritualismus. Daß Calvin so sehr zum objektiven Wort hielt und damit eine Kirche gründen konnte, ist einmal aus seiner juristisch-organisatorischen Veranlagung (französische Disziplin!), sodann aus der Wucht Lutherscher Gedanken zu erklären. Wie der strikte Prädestinationsgedanke zum Spiritualismus führte, darüber vgl. meine eben genannten Aufsätze über Luth. und reform. Frömmigkeit S. 220.

brauchte den Humanismus als Mittel, durch seine weltliche Bildung die Welt zu beherrschen. Der devotio moderna entnahm Luther die Geistigkeit und die Innerlichkeit frommen Lebens, Ignaz aber lernte ihr die von ihr gepflegten exercitia spiritualia ab, also gerade das bildete er von ihr aus, was der freien geistigen Frömmigkeit entgegengesetzt ist, und schmiedete daraus eine furchtbare Waffe zur Rüstung seiner Gesellschaft, indem er diesen geistlichen Sport in geistliches Manöver umbildete. Was für verschiedene Säfte können doch aus einer und derselben Blüte gesogen werden: Der Mensch kann nur das verstehen und gebrauchen, was ihm gemäß ist [1]).

2. Eine ähnliche Fülle von Frömmigkeitstypen, wie sie das ausgehende Mittelalter bot, begegnet uns in dem großen Zeitalter englischer Frömmigkeit, das von der Gestalt O. Cromwells überragt wird. Da haben wir eine ins Sinnenfällige übergehende und hierarchisch Gehorsam fordernde hochkirchliche Partei, eine wildgewordene Apokalyptik, die das tausendjährige Reich vor der Tür sieht, die sog. Quintomonarchisten; wir haben stille Konventikel, die durch Bunyan, den Verfasser der „Pilgerreise", und durch Baxter, den Verfasser der „Ewigen Ruhe der Heiligen" charakterisiert sind, zweier Bücher, die fast die Verbreitung der Imitatio Christi erlangt haben, endlich die naturrechtliche Richtung, die unter humanistischem Einschlag die Forderung der Religionslosigkeit des Staates und den antiken Gedanken der Volkssouveränität aufstellte, an der Spitze Milton, der Dichter. — Diese vier Strömungen sind ziemlich deutlich erkennbare Parallelen zu jenen vier mittelalterlichen Typen. Aber: ein religiöser Genius, der diese Werte reinigend zu einem höheren Typus zusammenschloß, ist England versagt geblieben. (Zur Not könnte man an die Quäker denken, die mit der Apokalyptik das aufgeregt Zukunftsdrängende, mit den Stillen das innere Licht und mit den Naturrechtlern den (späteren) Übergang in den Rationalismus und die damit innig verbundene Toleranz gemeinsam haben.)

3. Neben diesen beiden Antiparallelen zu Luthers Umbildung steht nun aber eine positive Parallele. Mit ihr betreten wir heiliges Land.

---

[1]) Vgl. oben S. 40.

Als die Zeit erfüllet war, standen im jüdischen Volk[1]) vier Frömmigkeitstypen nebeneinander: a) die pharisäische Frömmigkeit, die im Mechanismus des Gesetzesdienstes und der damit notwendig verbundenen Lohnsucht, im Preise des äußeren Werkes und in Selbstgerechtigkeit erstarrt war. Die Gleichung zwischen dieser und der Volksfrömmigkeit des Mittelalters, besonders ihrer Steigerung im Mönchtum, ist schon oft gezogen worden, schon Erasmus und die Reformatoren haben sie bemerkt.

b) Die apokalyptisch-revolutionäre Partei, die sich in wilden Literaturprodukten entlud — auf die enge Verwandtschaft (nicht bloß Ähnlichkeit) dieser spätjüdischen Apokalyptik mit der spätmittelalterlichen ist schon Seite 53 hingewiesen worden.

c) Die Stillen im Lande, die *προσδεχόμενοι* oder *προσδοκῶντες τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ* (Luk. 2, 38; Mark. 15, 43; Matth. 11, 3): Simeon und Hanna, Joseph von Arimathia, der Täufer. Auch die Jünger Jesu werden wir zum Teil hierher rechnen dürfen, sicher Nathanael, den „echten Israeliten ohne Falsch" (Joh. 1, 47). Die lasen betend die heiligen Schriften, hielten sich im Tempel und warteten in stiller Demut auf den Trost Israels. Der Gedanke an die fratres de communitate liegt nicht fern.

Endlich d) die sadduzäisch-hellenistische Weltfrömmigkeit findet in der hellenisierenden Renaissance des Christentums, in Erasmus und den Erasmianern eine vollwertige Parallele (einschließlich ihres Relativismus und ihrer Skepsis).

Und dann kam das Christentum. Es konnte aus allem etwas gebrauchen: aus dem Pharisäismus den heiligen Gewissensernst gegenüber dem Gotteswillen, man denke an den vorchristlichen Paulus — Spannen auf den imperativen Gotteswillen; aus der Apokalyptik den Blick für den großen Gang der Geschichte, die heroische Bereitschaft auf das Ende — Spannen auf den konstituierenden Gotteswillen; aus den Stillen im Lande die Innerlichkeit und den Zusammenhang mit der Gottesoffenbarung; aus

[1]) Auch im Heidentum: volkstümlicher Polytheismus, Kaiserkult, Mysterienfrömmigkeit, (vorwiegend stoische) Popularphilosophie. In manchem Betracht sind es 4 inhaltliche Parallelen zu jenen spätmittelalterlichen; es ist beidemal das Schema: Materialismus, Geschichtsphilosophie, Mystik (im weiten Sinn), Rationalismus.

der sadduzäisch-helleniſtiſchen Strömung die Kritik gegen den Phariſäismus mit dem freien Blick für dieſe Welt und ihre Aufgaben [1]). So zeigt ſich das Chriſtentum genau ſo konſervativ wie Luthers Reformation. Es iſt kein abſoluter Bruch mit der Überlieferung, es wächſt die neue Frömmigkeit aus dem Volke Gottes hervor wie die Blume aus dem Blattwerke — die neue Frömmigkeit, nicht die neue Religion ſelbſt, denn dieſe hat einen übergeſchichtlichen Urſprung [2]) [3]).

Aber die Parallele zwiſchen dem Eintreten der Reformation und des Chriſtentums in die Geſchichte der Frömmigkeit läßt ſich noch weiter ziehen. Die klaſſiſche Form des Urchriſtentums iſt ſehr bald getrübt worden durch Wiederaufleben und Eindringen vorchriſtlicher und unterchriſtlicher heidniſcher Frömmigkeitsmomente, nämlich durch helleniſchen Intellektualismus, Moralismus und Myſtizismus. Ganz dasſelbe iſt der Reformation begegnet. Sehr bald iſt ihre klaſſiſche (d. h. nach allen Seiten gleichmäßig ausgebildete) Frömmigkeit durch vorreformatoriſch-unterreformatoriſche Momente getrübt worden: durch Wiederaufleben der intellektualiſtiſchen Scholaſtik in der Orthodoxie und durch Wiederaufleben von Myſtik und Moralismus im Pietismus. Wir haben alſo die ſchlagende Parallele die klaſſiſchen Formen werden beidemal durch unklaſſiſches wiederauflebendes Progonentum im Epigonentum getrübt. Das iſt gewiß eine allgemein menſchliche Erſcheinung, aber ſie ſtützt eben die

---

[1]) Auch hier erkennt man den geringen Wert, den dieſer Typus für das Neue beſeſſen hat.

[2]) Doch zeigt ſich auch Jeſus weithin „konſervativ“: „Ich bin nicht gekommen aufzulöſen, ſondern zu erfüllen.“ Gerade Matth. 5 zeigt ſo recht, wie Jeſus die überkommene Frömmigkeit „umgebildet“ hat. Vgl. ferner: „doch muß die Schrift erfüllet werden“. „Wie ſtehet im Geſetz geſchrieben? Wie lieſeſt du?“ Bei der Speiſung der 5000 nimmt Jeſus das Vorhandene, um es zu mehren, bei der Hochzeit zu Kana das Vorhandene, um es zu ſegnen. Die Phariſäer dagegen verlangten ein „Zeichen vom Himmel“, alſo etwas Iſoliertes, aus dem Leeren Springendes.

[3]) Dieſe Benutzung der im Judentum ſchon vorhandenen religiöſen Kräfte ſteht nicht im Widerſpruch zu dem Herrenwort vom neuen Lappen auf dem alten Kleid und vom neuen Wein im alten Schlauch. Denn es handelt ſich hier nicht um ein unorganiſches, moſaikartiges, unvermitteltes, zuſammenhangsloſes Nebeneinander, ſondern um ein in ſich widerſpruchsloſes neues Ganzes, das ſich alles angepaßt hat.

Auffassung dieser beiden Typen als einer Parallelerscheinung und bestimmt damit ihrer beider Wert und Stellung in der Geschichte der Frömmigkeit.

Damit haben wir für Luthers Frömmigkeit und ihre geschichtliche Stellung die Bedeutung eines Knotenpunktes, einer Höhenmarke von entscheidendem Werte nachgewiesen,

Zum letzten Verständnis eines Gipfels aber genügt es nicht, seine Höhe über dem Meeresspiegel zu erfahren. Dazu gehört, daß wir seine Lagerung im Gebirge sehen; das erst gibt ihr konkrete Farbe und Linie. Um diesen Gedanken noch zuletzt zu beleuchten, muß zunächst auf das verwiesen werden, was am Schlusse des ersten Kapitels von dem deutschen Charakter der Frömmigkeit Luthers gesagt worden ist (S. 39).

Gegen eine solche Verschmelzung von Luthertum und Deutschtum, gegen die Behauptung, daß die Wurzeln der lutherischen Frömmigkeit deutscher Individualität entwuchsen, ist schon oft und scharf Protest eingelegt worden — von liberaler (Christliche Welt) wie von positiver Seite [1]). Gerade von deutscher Seite selbst. Doch darf uns das nicht wundern. Ist es doch eine sehr bekannte Eigentümlichkeit des Deutschen, gerechter gegen andere als gegen sich selbst zu sein [2]). Allein unsere These von dem deutschen Charakter der Frömmigkeit Luthers verliert für den sofort das Ungewöhnliche und damit Anstößige, der sich den ganzen Gang des Christentums vergegenwärtigt. So wenig es nämlich im konkreten Falle „Obst" gibt [3]), sondern nur „Äpfel", „Birnen" usw., so hat es auch nie das Christentum gegeben, sondern immer bloß Christentümer. Diese aber sind immer national bestimmt gewesen [4]).

---

[1]) Ev.-Luth. Kirchenzeitung 1915 S. 1069f.

[2]) Auch Luther war keineswegs frei davon. Wie rührend günstig hat er stets Kaiser Karl und Leo X. beurteilt, während er über seine Anhänger Urteile fällte, deren Offenheit der römischen Polemik von jeher (im großen Stil seit Döllinger) willkommene Waffen bot.

[3]) Das Gleichnis entnehme ich Harnack, Aus der Friedens- und Kriegsarbeit S. 318, der es dort auf die allgemeine und nationale Kultur anwendet.

[4]) A. Hauck, Evang. Mission und deutsches Christentum. Flugschriften der Deutschen Evang. Missionshilfe 4. Heft 1916 S. 12f.: „In dieser Welt der Wirklichkeit existiert das Christentum an und für sich überhaupt nicht. Es existiert nur getragen von wirklichen Größen, seien es die Einzelpersönlich-

In zwei[1]) großen Typen hatte sich das Christentum vor Luther verwirklicht: In der griechisch-orientalischen Kirche nahm es den Intellektualismus, Moralismus und Mystizismus des ausgehenden Hellenentums in sich auf mit dem Schwergewicht in der echt hellenischen Unsterblichkeitshoffnung, der diese drei dienen sollten. Die römische Kirche übernahm als geistliche Erbin des Römerreichs diese griechische Eigenart, überstempelte sie aber mit altrömischem Herrschersinn und lehrte die Völker Gehorsam gegen den heiligen Vater und die Mutter Kirche. Sie wandte diesen Gehorsam ins Römisch-Juristische und verdarb das Christentum durch den Rechtscharakter. Diesen unberechtigt gewordenen Gehorsam zertrümmerte Luther und pflanzte auf seiner Stelle seinen deutschen Vertrauensglauben auf. Es war letztlich ein Sieg des deutschen Geistes über den griechisch-römischen, d. h. über den antiken.

Wie verhalten sich nun diese drei[2]) großen Frömmigkeitstypen zum Neuen Testament? Für alle bietet die Frömmigkeit des Neuen Testaments Anknüpfungspunkte, wie es denn die keimartige Vorbildung[3]) alles dessen ist, was berechtigtermaßen in der Geschichte des Christentums noch kommen sollte. Eine Frömmigkeit ohne jeden Zusammenhang mit dem Neuen Testament wäre ja auch keine christliche mehr. Nun liegt gewiß in der Fülle des Neuen Testaments ebenso die Unsterblichkeitshoffnung wie die Gehorsamsforderung, ganz gewiß, allein weder jene in der abstrakten Form des hellenischen Christentums, noch diese in der rechnenden Strenge der römischen Frömmigkeit. Und vor allem: der Herzschlag der neutestamentlichen[4]) Frömmigkeit ist zweifellos das

---

keiten oder seien es die Völker ... die Worte „deutsches Christentum" sind berechtigt".

[1]) Das Judenchristentum, das ihnen voranging, ist ebenfalls eine nationale Gestaltung des Christentums gewesen.

[2]) Der 4. kam nach Luther in dem Inspiriertentum, das namentlich in dem vom Calvinismus berührten anglokeltischen Christentum der alten wie der neuen Welt den fruchtbarsten Boden fand und sich in stets variierenden Sekten differenzierte.

[3]) Evolution, nicht Epigenese, wie Beth will (Die Entwicklung des Christentums zur Universalreligion 1913).

[4]) Nicht bloß der des Paulus. Was Jesus betrifft, so achte man nicht

Vertrauen zu dem in Christus die Sünden vergebenden himmlischen Vater.

Die in Luther lebendige deutsche Naturanlage zum Vertrauen war es, die das ihr Wahlverwandte im Evangelium entdeckte und ihm beglückt zu Füßen fiel, Jahrhunderte vergessend. Die griechisch-römische Antike ist zwischen Neuem Testament und Luther so „nebeneingekommen", wie nach dem tiefsinnigen Wort des Apostels (Röm. 5, 20) das Gesetz zwischen Abraham und dem Neuen Testament, als *παιδαγωγὸς εἰς Χριστόν* (Gal. 3, 24).

In alle dem zeigt sich Luthers Frömmigkeit immer wieder als die Form der Vollendung.

---

bloß auf seine Sprüche, sondern auch darauf, welche Menschen er am meisten geliebt und welche er am meisten abgelehnt hat: es sind die Kinder, deren Signatur nichtrechnendes Vertrauen ist, und die Pharisäer, die nicht vertrauen, sondern Recht haben wollten.

Namensverzeichnis.

Albert Pius (Capri) 78, 1.
Albertus, M. 12, 2.
Albrecht v. Mainz 47.
Althaus sen. 25, 2.
Althaus jun. 27, 3.
Angelico, Fra 10, 1.
Anrich, G. 83, 2.
Anselm von K. 48.
Avenarius, F. 32, 3. 35.

Baxter 84.
v. Below, G. 80, 1.
Bernhard v. Cl. 17, 3. 56 ff. 64. 73.
Beth, K. 88, 3.
Bielschowsky, A. 37, 2. 81, 1.
Böhmer, H. 27, 3. 41. 55, 1. 56, 1. 58, 2. 62, 1. 73. 76, 2. 83.
Brant, Seb. 35.
Braun, W. 6, 3.
Brieger, Th. 12, 2. 15, 1.
Bugenhagen 63, 4.
Büttner, O. 17, 5.
Bunyan 84.

Calvin 20, 4. 24, 5. 26. 37. 81. 83, 3. 88, 2.
Cicero 62.
Clemens Alexandrinus 60.
Cochläus 37.
Cromwell, O. 84.

Denifle, H. 7, 3. 10, 3. 12, 2. 40. 52, 3. 59, 1.
Dilthey, W. 18, 4. 24, 4.
Diogenes 62.
Dionysius Areopagita 56.
v. Dobschütz, E. 15, 2.
Döllinger, J. 87, 2.
Dürer 10, 1. 13. 16, 2. 17. 35, 1. 37, 1. 52. 54 f. 63, 3. 65, 3. 70, 2.

Eckhart 55 f. 58 f.
Egidio Canisio 62, 1.
Epiktet 62.
Epikur 62.
Erasmus 59, 2. 60 ff. 77 ff. 85.

Feuerbach, L. 30.
Flacius 72.
Franz, A. 46, 1. 48.
Friedrich d. W. 14. 47. 49.
Fugger 21.

Geert Groote 73.
Geiler v. Kaisersberg 12, 2.
Georg v. S. 10. 15.
Gerhard v. Zütphen 73.
Goethe 37. 54. 81.
Grisar, H. 7, 3. 40.
Grünemberg 49, 2.
Grünewald 52.
Grützmacher, R. H. 1, 1. 22, 2. 25. 28, 3. 31, 1. 53, 1. 69, 1.
Guillermus 45.

Harnack, A. 1. 11, 1. 29, 1. 59, 1. 87, 3.
Hasak, O. 48, 2. 51, 1. 58, 3.
Hauck, A. 1. 67, 2. 87, 4.
Hegel, G. W. Fr. 81, 2.
Hermelink, H. 19, 2. 61, 3. 65, 2. 79, 2.
Herolt 45.
Horaz 62.
Hunzinger, A. W. 57, 2.

Janssen, J. 18, 1. 51, 1. 52, 2.
Ihmels, L. 12, 1. 34, 1. 2. 36, 1.

Johann d. B. 22.
Johannes d. T. 85.
Jordan, H. 1, 6.
Joseph v. Arimathia 85.
Jürgens, K. 3, 3.

Kant 62.
Karl V. 10. 87, 2.
Karlstadt 8. 83.
Kattenbusch, F. 1.
Kawerau, G. 41, 1.
Ketzel 50.
Klingner, E. 32, 2. 79, 1.
Köhler, K. 21, 8.
Köhler, W. 20.
Kolde, Th. 1, 6.
Köstlin, J. 17, 2. 40.
Kraft, Adam 50.
Krotus Rubianus 4.

Lamprecht, K. 41, 3.
Leo X. 87, 2.
Lessing 62.
Lichtenberg 38.
Loofs, F. 59, 1.
Loyola 83.
Ludolf v. S. 58.
Luthers Eltern 3 f.
Luthers Lenchen 15.

Marsilio Ficino 60.
Matheſius 17, 3. 18, 3.
Mauburnus 73.
Maximilian I. 35.
Meißinger, K. A. 5.
Melanchthon 14. 20, 4. 21, 3. 35. 72.
Meſtwerdt, P. 59, 2.
Milton 84.
Möhler, J. A. 12, 1.
Müller, A. V. 48, 3.
Muffel, N. 47.
Murillo 10, 1.

Nathanael 85.
Neumann, C. 65, 3.

Ockam 19, 2.
Origenes 60, 64.

Paulus 60 f. 64. 76. 85. 89.
Plato 23. 56. 60. 62. 76.
Preuſchen, E. 1.

Reuchlin 60.
Ritſchl, A. 30, 7.
Ritſchl, O. 2, 3. 19, 4. 34, 2.
Römer, Chr. 87, 1.

Sachs, H. 35.
Schäfer, D. 41, 3.
Schatzger 49.
Schlüter, J. 21, 4.
v. Schubert, H. 1.
[Seeberg, R., Dogmengeſchichte IV, 1. Die Lehre Luthers, erſchien erſt nach Fertigſtellung dieſer Arbeit.]
Sell, K. 1.
Seneka 62.
Seuſe 50, 1. 58, 4.
Simeon u. Hanna 85.
Sokrates 62.
Staupitz 73.
Steinlein, H. 76, 1.
Strauß, D. F. 65, 3. 78, 1.

Tauler 58, 4. 73. 76.
Thomas a K. 57 f.

Virgil 62.
Vitruv 35, 1.

Walther, W. 2, 2. 10, 7. 32, 1. 33, 2.
Weber, P. 13, 1. 63, 3.
Weiß, A. M. 10, 3. 30, 7.
Wernle, P. 60, 1. 63, 2.
Witzel 26, 2.
Wölfflin, H. 17.

Zahn, J. 55, 1.
Zaulec, P. 17, 5.
Zinzendorf 10. 16, 2.
Zwingli 59. 65. 83, 3.

20070

FEB 16 1965

PACIFIC LUTHERAN
THEOLOGICAL SEMINARY
LIBRARY

DATE DUE	
GAYLORD	PRINTED IN U.S.A.

a. d. s.

GTU Library
3 2400 00428 9009

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung
Königstraße 25

Nietzsche

Ein akademisches Publikum

von **Richard H. Grützmacher**
o. ö. Universitätsprofessor

Dritte verbesserte und verkürzte Auflage

VI, 144 Seiten. M. 2.80, geb. M. 3.60

Inhalt: Nietzsches Leben und Charakter. — Nietzsches Werk. — Nietzsches Stellung zu Kultur, Kunst und Wissenschaft. — Nietzsches Stellung zum Leben des Einzelnen und den sozialen Gemeinschaftsformen. — Nietzsches Stellung zu Moral, Religion und Christentum. — Nietzsches Grundideen: Der Wille zur Macht, der Uebermensch, die ewige Wiederkunft aller Dinge.

Aus den Besprechungen der ersten Auflage:

Im **„Literarischen Echo"** 1911 S. 553 ff. schreibt der bekannte Nietzsche-forscher

BX8069
.Un3

Preuk, Lic. Dr. Hans

Luthers Frömmigkeit.

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500

All items are subject to recall.

20070

A. Deichertsche Verlagsbuchhandlung Werner Scholl, Leipzig
Königstraße 25

Das Erbe der Reformation.

Von

Geh.-Rat Prof. D. **W. Walther**, Rostock.

I. **Die normale Stellung zur Heiligen Schrift.** **Zweite Auflage.** VI, 113 Seiten. M. 3.—

Inhalt: Einleitung. 1. Die Autorität der Heiligen Schrift. 2. Das Verständnis der Heiligen Schrift. 3. Der Umfang der Heiligen Schrift. 4. Die Inspiration der Heiligen Schrift. Schluß.

II. **Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis.** **Zweite Auflage.** VI, 96 Seiten. M. 3.—

Inhalt: Einleitung. 1. Der Anfang des religiösen Erlebnisses. 2. Rechtfertigung und Glaube. Schluß.

III. **Die christliche Sittlichkeit.** **2. Ausgabe.** VI, 137 S. M. 3.—

Inhalt: Einleitung. 1. Die wahre Sittlichkeit. 2. Die Quelle der wahren Sittlichkeit. 3. Des gläubigen Christen empirische Sittlichkeit. 4. Die Notwendigkeit der Sittlichkeit. Schluß.

IV. **Luthers Kirche.** VI, 170 Seiten. **(Neu!)** M. 4.50

Inhalt: Einleitung. 1. Die wesentliche Kirche. 2. Die gemachte Kirche. a. Die Notwendigkeit des Kirchentums. b. Luthers Kirchenideal. aa. Der Umfang des Kirchentums. bb. Die Leitung. c. Die Lehrnorm. Moderne Kirchenbaupläne. Schluß.

Luthers Romfahrt

von

Prof. D. Heinr. Böhmer

1914. 187 S. M. 4.80

Inhalt: 1. Die Zeugen f. d. Anlaß u. d. Zeit der Reise. 2. Erprobung des Resultates. 3. Egidio Canisio u. d. Unionsstreit. 4. Die Romfahrt. 5. Die Bedeutung d. Romfahrt f. Luthers Entwicklung. Beilagen. Verzeichnis d. benutzten Handschriften u. Archivalien. Literatur.

Ev. Kirchenblatt für Schlesien 1914, Nr. 37:

... Böhmers Ausführungen, in denen er auch Grisars Geschichtskonstruktionen widerlegt, sind nicht nur kirchenhistorisch, sondern vor allem kulturhistorisch sehr interessant und im Unterschiede von Hauserath, bei dem manchmal der Dichter über den Historiker siegt, immer streng historisch. Die archivalischen Beilagen S. 161—177, S. 27 ff. u. a. erhöhen den Wert des Buches. Möchte es von den für 1917 zu erwartenden Lutherbiographien fleißig benutzt werden!

Heinzelmann.

G. Pätz'sche Buchdr. Lippert & Co. G. m. b. H., Naumburg a. d. S.